Digitized by Google

UNIVERSITÀ DI ROMA

BIBLIOTECA DELL'ISTITUTO
DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

Inv. N. 1038 IST

FILOSOFIA
ISTITUTO DI
DEL DIRITTO
VII
F
5
UNIVERSITÀ DI ROMA

Digitized by Google

Digitized by Google

LA QUESTIONE

DEL MATRIMONIO.

Digitized by Google

Proprietà letteraria.

Digitized by Google

LA QUESTIONE

DEL

MATRIMONIO.

SAGGIO

DI

GIUSEPPE PIOLA.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1861.

Tipografia Bernardoni in Milano.

Digitized by Google

Una legge sul matrimonio, qual è quella ch' oggi si tratta di sancire nel nostro Stato, prescindendo dalle dispute a cui posson dar luogo le disposizioni speciali di lei, suscita fra di noi la questione fondamentale se il potere civile abbia, o no, il diritto di far una legge simile; che è quanto dire se quello, facendola, commetta, o no, un' ingiustizia. Un lavoro quindi col quale si discute codesta question di diritto, non dovrebbe mancar d' opportunità; mentre poi la questione in sè stessa non manca certo d' importanza, atteso quella verità che la giustizia è il fondamento dei regni.

Firenze, 12 dicembre 1861.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

La questione.

La tendenza che oggi prevale riguardo alle questioni fra la chiesa cattolica e lo Stato, è quella di separare il più che si può la prima dal secondo, o, come si suol dire, lo spirituale dal temporale. Questa tendenza è una conseguenza naturale dei princípi di libertà, oramai abbracciati dall'opinion pubblica. — Lo Stato, si dice, non ha da essere una grande volontà che si imponga alle volontà individuali, un'istituzione suprema che domini le diverse istituzioni sociali: ha da esser semplicemente un'autorità la quale tenga in regola codeste forze riunite; levi a ciascuna gli ostacoli che le fosser recati, e le impedisca di recarne lei alle altre; non cacci la mano nel lor movimento interno, ma la porti unicamente sulle relazioni esteriori di esso; non faccia servir quelle forze ad un suo fine, ma si proponga invece come suo fine che tutte abbiano a raggiungere il proprio. Ora, tra le varie istituzioni esistenti nella società, la religiosa è, per dignità, la prima di tutte; e si distin-

gue dalle altre come uno scopo soprannaturale differisce da uno naturale, e come nell'uomo è diverso dalle sensazioni e dai calcoli dell'interesse il sentimento innato d'un principio superiore a quelle ed a questi. Se dunque lo Stato deve far in modo che le sue forze attive si costituiscano da sè, e rilasciar mano mano a ciascuna l'amministrazione del fatto proprio, da lui tenuta provvisoriamente, riducendosi sempre più a quell'incombenza puramente negativa che spetta a lui, tanto meglio dovrà rispettar l'azione dell'istituzione religiosa, la quale, fin dalla fondazione del cristianesimo, ha saputo costituirsi in codesta esistenza indipendente. Se il potere pubblico deve levar la sua mano perfino dagli interessi materiali dei privati, come mai potrà portarla nel santuario delle loro coscienze? Insomma, se si proclama la libertà d'insegnamento, d'industria, di commercio, a maggior ragione bisogna ammettere la libertà di culto. Ma perchè un culto, o se si vuol dir invece una chiesa, infine una religion positiva costituita in istituzione sociale; perchè (diciamo) un culto sia libero rispetto allo Stato, è necessario che lo Stato non lo faccia servire a nessun suo fine politico, estraneo al di lui fine religioso; e reciprocamente è necessario che lo Stato non serva a nessun culto in modo speciale, non faccia parzialità e privilegi per nessuno, se tutti codesti culti, come altrettanti individui, hanno da essere uguali davanti alla legge. Poniamo ora che tra lo Stato e uno di codesti culti, il cattolico, ci sia un patto particolare, un contratto *do ut des*, in forza del quale lo Stato dica al culto: « Io darò dei sus-

sidi a' tuoi ministri; manterrò nelle mie scuole l'insegnamento della tua religione, facendo pagare tanto i sussidi come l'insegnamento anche ai miei sudditi addetti ad altri culti; ti conserverò colla mia forza il privilegio d'esser pubblico, e d'assordare colle tue campane il protestante e l'ebreo, proibendo a questi di far altrettanto co' tuoi fedeli: e tu, in ricambio, coll'autorità de' tuoi ministri propagherai la mia politica; in mezzo alla tua spiegazione dell'evangelo bandirai la mia legge di coscrizione; e mi canterai dei *te Deum* tutte le volte che te lo ordinerò. » Posto dunque un patto simile, che cosa esigono la libertà e l'uguaglianza dei culti se non che esso si sciolga; sia pure adagio e con tutti i riguardi, ma si sciolga? E questo scioglimento cos'altro è mai, se non appunto la separazione tra lo spirituale e il temporale? —

Ecco, press'a poco, l'argomentazione che si suol fare; alla quale non si può dir che manchi una discreta connessione. Tant'è vero che alcuni, a cui non garba la conseguenza, non trovano di far meglio che di scagliarsi contro la premessa, e bestemmiare addirittura i princípi di libertà come un flagello dei nostri tempi, e una rovina della religione. Ma di questi non occorre parlare.

Altri invece ammettono la premessa, ma cercano d'attaccare l'argomentazione. « Si vuole » essi dicono, « che lo Stato non abbia nessuna religione, che sia ateo; e non si pensa che l'idea della divinità è il necessario fondamento del principio d'autorità, del diritto; non si pensa che la religione è stata, ed è sempre, la madre della società civile. Separate dun-

que lo Stato dalla religione, e voi leverete con ciò stesso il sostegno allo Stato. Ammettiamo anche noi che, nei tempi presenti, sia necessario di fare una certa separazione tra lo spirituale e il temporale; ma una assoluta, no: e non neghiam poi che il segnare il limite sia cosa abbastanza difficile. »

A costoro si risponde convenendo pienamente con essi, e per le medesime ragioni, che lo Stato ateo è un assurdo; ma insieme aggiungendo: « Come mai potete asserire che noi intendiamo di sostener questo assurdo, quando diciamo che lo Stato non deve adottare nessuna religione positiva speciale? Il dire che lo Stato non dev'esser nè cattolico nè protestante, equivale forse a dire ch'esso dev'esser ateo? O non c'è una religione che si chiama naturale, e che si distingue dalle religioni positive? Quei princípi superiori al campo dell'esperienza umana (come sono l'esistenza di Dio, e l'immortalità dell'anima) che l'uomo tende ad ammettere in forza d'un sentimento naturale, e intorno ai quali esso, colla ragione, si forma delle dottrine, che hanno quindi diversi gradi di perfezione, secondo i diversi gradi dello sviluppo della ragione; ecco in che consiste la religion naturale. E questa appunto, non già una religione positiva speciale, è quella che è il fondamento della società e del diritto. Questa religione dunque noi intendiamo che lo Stato, lungi d'esser ateo, deve professarla e insegnarla; e in quanto alle religioni positive, ammetterle tutte liberamente e ugualmente, purchè non urtino coi princípi di lei. Questa, in una parola, noi sosteniamo che dev'essere la religione

dello Stato. Se all'individuo essa non basta; se, per arrivare alla vita eterna, è necessaria la religione positiva; ciò non può valere riguardo allo Stato, il quale, a differenza dell'individuo, non ha il proprio fine nell'altra vita. Voi ragionate così: — la religione è il fondamento logico dell'autorità civile; dunque è impossibile separar del tutto l'una dall'altra. — Ma questo ragionamento ha il difetto che in esso si muta il senso della parola *religione*, passando dalla premessa alla conseguenza. Nella premessa voi, con quella parola, non potete intender altro che la religion naturale; se no la proposizione non sarebbe più una verità. Nella conseguenza invece, voi intendete la religione cattolica. Se, rimediando a questa viziosa mutazione di senso, voi deducete logicamente che non si può separar dallo Stato la religion naturale, noi siamo con voi. Ma allora poi il vostro raziocinio diventa estraneo alla nostra questione, la quale riguarda la separazione tra lo Stato e le religioni positive. Del resto gli stessi teologi insegnano la differenza che corre tra la religion naturale, e la positiva o rivelata; e indicandoci i confini reciproci tra codeste due specie di religione, essi riescono con ciò appunto a tracciarci la separazione tra lo spirituale e il temporale. »

C'è per ultimo degli altri i quali, abbracciando di tutto cuore i princípi di libertà, abbracciano allo stesso modo la conseguenza di cui si tratta, non solo per l'amore d'esser logici, ma anche per la persuasione sincera che la separazione assoluta tra la Chiesa e lo Stato sia il miglior bene per l'una e per l'altro. Ora questi, per quanto possano essere in buona fede,

anche di più che non certi altri liberali, attirano tuttavia di preferenza sopra di sè le ire di chi parteggia per le idee della curia romana. Quanti anatémi contro quelli che vogliono distaccar completamente dal papato spirituale la sovranità temporale, come gente che combatte la Chiesa e la religione! E la sapienza dei magistrati francesi, i quali, fin sotto l'antico regime, chiedevano la separazione delle istituzioni civili dalle religiose, non vien forse qualificata *filosofia dell'empietà, che non faceva alcun conto della religione e dell'autorità della Chiesa, ed anzi ne agognava e macchinava la distruzione* (1)? Eppure non si vuol altro se non ritirare alla chiesa cattolica il braccio secolare, perchè con esso, da lei, o in nome di lei, non si commetta più delle ingiustizie. Davvero è strano e doloroso che la Chiesa si atteggi come perseguitata, per questo solo che si vuol farla cessar del tutto d'essere persecutrice.

« Eh! conosciamo per prova gli artifizi di codesti liberali, » soggiungono i loro accusatori. « Coll'uguagliare in tutto la chiesa cattolica alle altre, essi mirano a ridurla anche lei, come le chiese protestanti e scismatiche, una dipendenza del potere civile, una funzione dello Stato; e già si tradiscono con qualche libretto che butta avanti il principio delle *chiese nazionali.* »

« Ebbene? » replicano gli accusati; « che successo hanno questi libretti? quanti proseliti fa la predica-

(1) Rosmini. *Filosofia del diritto.* Milano, 1843. Vol. II, pag. 408.

zione di questo principio? L'Italia, che non mancava certo di tentazioni ad accogliere una proposta qualunque di scisma, ha accolto nulla di simile? Non è dunque ciò un segno chiaro che non è questo che si vuole? Atteso che lo scisma avrebbe a nascere come una reazione contro la tirannia religiosa, contro l'intolleranza, contro l'abuso nella disciplina ecclesiastica, non si può dire che noi vogliam quell'effetto, quando vogliamo invece l'abolizione di queste sue cause. È forse la libertà e la tolleranza religiosa che produrranno scismi, o non piuttosto che ne faranno scomparire? E il bramare che la chiesa cattolica ritorni alla disciplina de' suoi primi tre secoli, con di meno la persecuzione che allora soffriva, è forse un sentimento ingiusto e irreligioso? Una chiesa nazionale, anche se non arrivi fino ad esser scismatica, sappiamo per esperienza che vuol dir sempre intolleranza religiosa; perchè è naturale che il potere civile, quando una chiesa gli si acconci sotto come una sua magistratura, si induca a proteggerla di preferenza, ed a considerar la concorrenza d'altre chiese come un attentato al suo diritto, ed alla sua unità d'amministrazione. Se il protestantismo ufficiale d'Inghilterra oppresse tanto il cattolicismo irlandese, ci ricordiamo che anche la chiesa ortodossa di Luigi XIV non fu alla sua volta più tollerante; e che alla celebre dichiarazione del clero tenne dietro assai da vicino la revoca dell'editto di Nantes, applaudita da tutto quel clero, del resto così illuminato. No, no: come non vogliamo la dipendenza dello Stato dalla Chiesa, così non vogliamo nemmen quella della Chiesa dallo Stato; e

neghiamo l'attributo della giustizia, tanto a Costantino che definisce i dogmi, come a Gregorio VII che destituisce i monarchi; tanto a Napoleone I che fa andar il papa a Parigi a incoronarlo, per acquistar credito con ciò al suo trono, come a Pio IX che dice a Vittorio Emanuele: — tu m'hai preso le mie province, ed io lascerò senza vescovi i tuoi popoli; dammi le province, e ti darò in ricambio i vescovi. — »

Quì bisognerebbe addurre i fatti e sviluppar le ragioni che dimostrano come questa separazione, su cui si insiste, sia conforme all'origine e alla natura del cattolicismo; e così verrebbe anche dimostrato *a priori* ch'essa è confacente ai veri interessi del medesimo. Ma queste cose, che del resto tutti sanno e tutti dicono, che effetto produce il ripeterle ai nostri oppositori? «Ipocrisia!» esclamano essi; «la più fina, la più satanica ipocrisia! Voi siete lupi rapaci sotto la veste d'agnelli. Col pretesto specioso di procurare il vero bene della religione, voi vi adoperate a rovinarla.» Davvero è difficile riuscire a mettersi d'accordo con degli apologisti di questa tempra. Rinunziando completamente a persuaderli per via di ragioni, spereremmo almeno che, coll'addur loro l'appoggio di qualche autorità, essi riconoscessero la nostra opinione, non già come certa (figurarselo!), ma solo come un po' probabile; il che dovrebbe bastare a giustificarci davanti alla loro teologia morale.

Ci ristringeremo a citare due pubblicisti del nostro secolo, entrambi illustri e ortodossi, i quali appunto formarono le loro opinioni su condizioni di cose affatto

simili alle attuali; affinchè non ci si opponga che quanto poteva esser buono al tempo di quelli, oggi non lo sia più. Il primo è monsignor de Pradt, il quale fu intermediario tra Napoleone I e Pio VII in controversie che adesso si riproducono per uguali motivi. Esso dedica un intero capitolo di una delle sue migliori opere alla questione della mescolanza tra lo spirituale e il temporale; e principia così: « Voilà ce qui, avec le despotisme, a le plus nui au genre humain! voilà ce qui a coûté le plus cher à la religion! » E continua: « Le monde est plein à la fois de querelles et de doctes traités sur l'accord du sacerdoce et de l'empire. Il faut que cet accord soit bien difficile par lui même, car, malgré tous ces beaux écrits, on est encore à le désirer et à l'attendre. D'où tout ce désordre est-il provenu? De l'oubli du principe, la *séparation absolue* du spirituel d'avec le temporel. La racine du mal est là (1). » Tale è la proposizione della quale in quel capitolo specialmente, e del resto in tutta quell'opera, si svolgono le prove.

L'altro scrittore è il signor de Tocqueville. Narrando esso d'aver trovato negli Stati-Uniti d'America la religione radicata e potente al pari della libertà, confessa che rimase stupito di ciò, assuefatto com'era, per le teorie e per le esperienze di casa sua, a supporre che quelle due grandi forze stessero tra di loro in ragione inversa. Séguita quindi a raccontare che,

(1) *Les quatre concordats.* Vol. I, chap. V.

messosi in relazione con parecchi membri di quel clero cattolico, chiese a ciascuno la spiegazione d'un fenomeno così straordinario; e trovò che tutti « attribuaient principalement à la *complète séparation* de l'Église et de l'État l'empire paisible que la religion exerce en leur pays. Je ne crains pas d'affirmer (continua egli) que, pendant mon séjour en Amérique, je n'ai pas rencontré un seul homme, prètre ou laïque, qui ne soit tombé d'accord sur ce point. » E si noti che una simile separazione arrivà in quel paese fino ad escludere i preti da qualunque impiego pubblico. Nessun d'essi nell'amministrazione; nessuno nelle assemblee. E ciò perchè (come è scritto nella costituzione di New-York) « i ministri della religione, essendo per la lor professione dedicati al servizio di Dio, e alla cura di diriger le anime, non devono esser punto distratti dall'esercizio di così importanti doveri. » Quei preti poi dal canto loro accolgono quest' esclusione di buon grado, e non già impugnando la palma del martirio; anzi (dice il Tocqueville) ci mettono in ciò della compiacenza, e una specie d'orgoglio di professione. Passa quindi l'illustre autore a fare una profonda e lucida analisi della natura umana nel riguardo dell'idea religiosa; e ne cava come conseguenza, per conto proprio, lo stesso principio che ha già stabilito coll'argomento dei fatti e delle attestazioni altrui. « En Europe (conclude) le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris.

C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts: coupez les liens qui le retiennent, et il se relève (1). »

Ciò premesso veniamo alla nostra questione.

Il matrimonio è una materia sulla quale metton la mano entrambe le podestà, cioè la chiesa cattolica e lo Stato, dicendo tanto l'una come l'altra: è roba mia.

Dice la Chiesa: « Il matrimonio è un atto religioso, un sacramento. Dunque spetta a me il regolarlo. »

Dice lo Stato: « Il matrimonio è un contratto; è ciò che forma la famiglia, che è quanto dire l'elemento costitutivo di me stesso; è l'origine di moltissimi effetti civili. Dunque ho il diritto ed il dovere di regolarlo io. »

Replica la Chiesa: « Io non nego che il matrimonio sia un contratto. Ma questo contratto pei cattolici fu elevato a sacramento; ha insomma cambiato di natura. Ammetto anch'io che il matrimonio è il fondamento della famiglia, e quindi della società civile; ma appunto per questo bisogna ch'esso stia in mano a me, perchè io sola posso garantirne l'indissolubilità, e dare alla famiglia quell'elemento religioso, senza di cui essa non regge. Convengo infine pienamente che il matrimonio produce effetti civili, come sono i diritti di dote, di stato vedovile, di successione, e simili. Ora questi, sono anch'io di parere che tocca allo Stato a regolarli; ma la loro causa, no. Ed ecco diviso il campo tra me e lo Stato. A me lo stabilire le condizioni per poter contrarre il matrimonio; a

(1) *De la démocratie en Amérique.* Vol. II, chap. IX.

me il decidere della validità di esso. A lui il far leggi su quegli effetti civili, a patto però che non abbia a privar d'essi menomamente nessun matrimonio che sia valido davanti a me: a lui anche l'imporre all'atto istesso qualche condizione, qualche proibizione (come sarebbe proibir il matrimonio dei minorenni senza il consenso dei genitori, o quello dei soldati, oppure prescrivere delle formalità); a patto però che la disubbidienza a codeste sue leggi non influisca punto sulla validità dell'atto, e non abbia altra conseguenza che una punizione da parte sua pei trasgressori. Se dunque lo Stato fa una legge qualunque sul matrimonio la quale esca da questi limiti, esso viola i miei diritti, offende la coscienza de' miei fedeli, e si mette in contradizione col principio appunto ch'esso vuole stabilire, cioè la libertà delle religioni. »

Replica lo Stato: « Questo principio ha per me un limite necessario. Io lascio ai miei cittadini la libertà di adempiere alle obbligazioni che impone ad essi la lor religione, anzi difendo loro questa libertà da qualunque impedimento le fosse recato; ma sempre in quanto quelle obbligazioni religiose non siano contrarie ai miei diritti. Se, per esempio, una religione, come quella dei quacqueri, comanda ai suoi fedeli di non pagarmi le imposte, io posso ben transigere sulla forma, e, come fa appunto il governo inglese, prender oggetti invece di danaro; ma sul diritto non posso e non devo transigere. Ora io tengo che è un mio diritto il regolare il matrimonio. Se la chiesa cattolica ha tolto quest'atto alla mia giurisdi-

zione col cambiar ad esso la natura, io non sono obbligato a riconoscere un fatto simile; perchè, ricevendo io la mia autorità direttamente da Dio, e non già dalla chiesa cattolica, questa non mi può togliere ciò che essa non mi dà: nè io poi posso cedere alcuno di quei diritti che costituiscono la mia esistenza, senza distrugger me stesso. — In quanto al principio religioso inerente al vincolo matrimoniale ed alla famiglia, lo riconosco, ma nello stesso tempo lo distinguo dal principio cattolico; e non posso ammettere che derivi dalla Chiesa quello che c'era anche prima dell'istituzione di essa. Se la Chiesa ci ha aggiunto una sanzione, un perfezionamento, ne viene a lei il diritto di regolare questo appunto ch'essa ci ha messo, ma non di più. — Mi si assegna poi il cómpito di far le leggi sugli effetti civili del matrimonio in conformità con quelle che la Chiesa fa sull'atto in sè stesso. Ora ciò dovrebbe stare anche per le altre chiese come per la cattolica, in grazia dell'uguale tolleranza riguardo ai culti; e insieme, se in fatto di matrimonio io non dovessi avere nessun principio mio proprio, ma semplicemente ricevere quanto m'è dato da ciascuna religione, non ci sarebbe ragione d'alcun limite alla mia tolleranza in proposito; ed io dovrei, in questa materia, ammettere qualunque istituzione. Ciò posto, come mai potrei dare a' miei cittadini una legge uguale, in quella parte che pure mi si concede? Potrebbe forse una stessa legge sulla dote e sulle successioni servire a una religione che stabilisse la monogamia e l'indissolubilità, e ad un'altra che permettesse la poligamia e il divorzio? Bisogna dunque

insieme cogli effetti lasciarmi regolare anche la causa, oppure farmi sacrificare uno di questi due princípi; cioè, o l'uguaglianza di tutti i culti davanti a me, o l'uguaglianza della legge civile per tutti i miei cittadini. »

Ecco un saggio degli argomenti che le due parti adducono nella contesa. Chi delle due abbia ragione, e se gli argomenti messi in bocca alla chiesa cattolica siano proprio da attribuire a lei, è ciò che dovrebb'esser la conseguenza ultima di questo scritto. Per adesso si può concluder solamente che anche il matrimonio è una materia dove c'è mescolanza di spirituale e di temporale, e dove quindi bisogna applicare quella separazione, che s'è presa come fondamento del discorso. E poichè in questa materia i due diversi elementi si trovan confusi insieme ancor più che nelle altre, deriva da ciò la maggior difficoltà, e la maggior divergenza d'opinioni che la nostra questione presenta. Questa dunque si riduce a determinare il confine reciproco dei diritti delle due podestà. Determinato il quale, per attribuire a ciascuna di esse ciò che le appartiene, non occorre, crediamo, altra ragione di più, oltre quella generale di giustizia — a ciascuno il suo —, ed oltre quelle particolari che abbiamo accennate quando i due competitori sono la Chiesa e lo Stato.

Il Rosmini invece non pone la questione allo stesso modo, dove dice: « Il grande argomento dei legalisti per concedere al potere civile il diritto di mettere impedimenti che dirimano il matrimonio, è che il potere civile deve avere i mezzi necessari per prov-

vedere al bene pubblico, e a quello delle famiglie; e che la facoltà di metter quegli impedimenti è appunto uno di questi mezzi necessari. Si cerchi quanto si vuole nei libri e nei ragionamenti dei legalisti, essi non trovano altro argomento per sostenere la loro tesi (1). » Posta così la questione, il celebre autore si mette a provare che il potere civile può ottener ugualmente il suo fine con altri mezzi; quindi, conclude egli, quella facoltà non gli è punto necessaria; quindi cade dalle fondamenta il sistema che gliela attribuisce. Ora, ad un ragionamento simile non conviene risponder disputando se sia proprio vero che tutti codesti poveri *legalisti* non trovino altro argomento fuori del precitato; e se i mezzi che l'autore concede al potere civile, valgano proprio ugualmente, ad ottener il fine, come quello che gli nega. Non si deve cambiare in una questione di fatto una questione di diritto: e questa appunto ci par che sia la risposta da fare, tanto al Rosmini, come a quelli ch'esso combatte. Si tratta di decidere se una data cosa spetti di sua natura alla Chiesa o allo Stato. Nel primo caso lo Stato non potrà metterci la mano, per quanto gliene abbiano a venire conseguenze dannose. Nel secondo invece potrà sempre far questo, sebbene ciò non gli abbia a produrre nessuna conseguenza utile. O in altri termini: il diritto su d'una cosa dipende dalla natura della cosa stessa, e non da quella delle conseguenze che l'esercizio di esso

(1) *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani.* Torino, 1851. Num. 63.

produce. Non è chè il sistema dell'utilità che sostiene il contrario. Perchè dunque fondare il diritto dello Stato, nella questione del matrimonio, sul fatto estrinseco e accidentale dell'esser o non esser necessario a lui l'esercizio di quel diritto per ottenere un dato scopo? È come se due persone facesser lite davanti a un tribunale, a quale di loro dovesse spettare la proprietà d'un fondo; e che l'argomento d'una delle parti fosse questo: — Il mio avversario è già ricco lo stesso; ha già altri mezzi con cui viver bene, e mantener la sua famiglia. Dunque esso non ha un vero bisogno di posseder questo fondo. Dunque il fondo è mio. —

Un altro nostro scrittore, illustre anch'esso, il professor Giorgini, presenta la questione in un modo simile a quello del Rosmini, sebbene poi venga a delle conclusioni un po' diverse. Nega anche lui allo Stato il diritto di decidere sulla validità del matrimonio, concedendogli solamente quello di stabilir proibizioni e pene; e ciò colla ragione seguente: « Non crediamo che per questo le disposizioni della legge riusciranno meno efficaci. La sanzione penale ha un effetto tanto più sicuro, quanto meno il colpevole potrà lusingarsi di sfuggire alla vigilanza della giustizia; e nel caso nostro, la pubblicità inseparabile dalla trasgressione esclude affatto quella lusinga (1). » Il che è come dire: voi, o Stato, avete già il codice penale e la polizia, che in questo caso del matrimonio, anche meglio che negli altri, vi bastano ad ottener il vostro scopo; è dunque inutile di darvi anche quell'altro diritto.

(1) *Discorso sul matrimonio civile.* Milano, 1860. Pag. 23.

Ma la ragion principale, il citato scrittore la deduce dall'obbligo che ha lo Stato di rispettare la libertà di coscienza de' suoi cittadini; e ciò, ponendo la questione nel modo seguente: « La questione » esso dice, « non è tra il potere della Chiesa e quello dello Stato; ma tra il potere e la libertà (1). È inutile il ricercare se l'opinione dei cattolici, che fa nel matrimonio una cosa sola del contratto e del sacramento, sia falsa. Della verità o falsità delle opinioni religiose non può farsi giudice lo Stato. Rispettando tutte le opinioni, lo Stato non le fa sue, ma rispetta la libertà di quelli che le professano. Nessuno, io credo, vorrebbe qui rinnovare quelle vecchie polemiche sull'essenza del matrimonio. Non si tratta di decidere se i cattolici hanno torto o ragione: si tratta di sapere cosa i cattolici credono (2). »

Il signor Giorgini ci permetterà che gli rivolgiamo la parola con una domanda: « Intende lei di fare sul matrimonio una questione di giustizia, oppure di politica? di sostanza, oppure di forma? Nel secondo caso, cioè se lei è di parere che in sostanza spetti allo Stato a regolar il matrimonio, ma che lo Stato stesso, avuto riguardo (sue parole) *alle condizioni reali della società per la quale si fa la legge,* deva transiger sulla forma, in maniera di *compiere* (sempre come dice lei) *la sua rivoluzione fondamentale nel matrimonio, e nello stesso tempo non urtar l'opinione, non turbar consuetudini antiche, non fare im-*

(1) *Discorso sul matrimonio civile*, pag. 6.
(2) *Ivi*, pag. 8.

provvise violenze al costume (1); in questo caso, la questione è senza dubbio opportunissima, ma non è quella che intendiamo di far noi. Si potrà, per esempio, giudicar conveniente d'usar coi cattolici il ripiego del parroco che fa da ufiziale dello Stato, in modo che quelli i quali contraggano davanti a lui, compiano in realtà un atto civile, credendo sempre di compier un atto puramente religioso; ma non si potrà però, se lo Stato non adotta simili spedienti, rimproverargli altro che di trascurare provvedimenti utili, di operar contro la politica; e non già d'offender la libertà di coscienza, d'agire contro la giustizia. Come mai lo si taccerebbe di ledere un diritto che non solo non s'è provato che ci sia, ma che anzi s'è supposto implicitamente che non c'è? Se poi, signor Giorgini, lei intende di portar la questione nel campo del diritto e della giustizia, allora come mai può dire che sia inutile il disputar sull'essenza del matrimonio, e che si deva guardar solamente quello che i cattolici credono? Dunque, secondo lei, il diritto sul matrimonio non dipende dalla natura della cosa stessa, ma dal fatto estrinseco della credenza che in proposito regna tra i cattolici; i quali del resto, siccome in questa materia non credon tutti lo stesso, bisognerebbe ch'ella ci dicesse innanzi tutto che numero di credenti ci vuole per fare il diritto. Supponiam poi dei casi, i quali son tanto possibili che son già avvenuti, vogliam dire che prendesse piede tra i cattolici la credenza dell'autorità

(1) *Discorso sul matrimonio civile*, pag. 8.

nei papi di deporre i sovrani, o del diritto nel clero alle immunità, o dell' esser proibito dalla religione l' interesse del danaro. In questi casi dunque uno Stato che non curasse le sentenze papali, non restituisse le immunità ecclesiastiche, seguitasse a stabilir un interesse legale del danaro, e a tener per valida la condizione dell' interesse nei contratti, invece di dichiararla nulla come una condizione immorale, violerebbe la libertà di coscienza de' suoi cittadini cattolici, se sta il principio che rispettar la libertà di coscienza vuol dire non obbligar un cittadino *a rendere, sia in parole sia in atti, omaggio a un principio che* A TORTO O A RAGIONE *la sua coscienza respinge* (1). E senza fare delle supposizioni, qual era, appena qualche tempo fa, e qual è forse anche adesso, la credenza predominante tra i cattolici nella questione del poter temporale del papa? predominante, intendiamo, per il numero dei credenti; giacchè pare che deva esser questo l' elemento decisivo. Il papa, in un documento solenne, ha *dichiarato apertamente esser necessario alla santa sede il civile principato, perchè essa possa esercitare la sua sacra podestà* (2); e il maggior numero, non avendo l' attitudine o la voglia di praticar *l' ossequio ragionevole,* oppure ubbidendo a passione di partito, crede, o dice di credere, a codesto insegnamento del papa. Bisognerà dunque, signor Giorgini, in forza di codesti suoi principi,

(1) *Discorso sul matrimonio civile*, pag. 12.

(2) *Enciclica a tutti i patriarchi, primati, arcivescovi, vescovi* ec., in data 18 giugno 1859.

ch'ella dia ragione a Dupanloup e a Montalembert, i quali appunto ci rimproverano a noialtri Italiani d'offender la libertà di coscienza dei cattolici francesi; e che ritratti ciò ch'ella ha scritto sulla sovranità temporale dei papi, e il suo voto per l'annessione delle Romagne, delle Marche e dell'Umbria. »

Concludiamo quindi che, per trattar la questione di diritto, come appunto vogliam far noi, è proprio necessario esaminar l'essenza del matrimonio, e di là cavare la competenza delle due podestà in questa materia. Che poi la credenza cattolica sia o no conforme al risultato di codesta disamina, ciò, ne conveniamo anche noi, non riguarda lo Stato; ma riguarda però, e dimolto, la Chiesa, e quindi tutti coloro che alla qualità di cittadini uniscon quella di fedeli. Perchè non possiamo nemmeno ammetter la distinzione che il signor Giorgini fa tra i diritti della Chiesa e quelli dei credenti, insinuando che lo Stato possa nello stesso tempo ledere i primi e rispettare i secondi (1). Per noi, e vorremmo credere anche per l'illustre autore, la Chiesa non è il papa nè la corte di Roma, e nemmeno il corpo dei vescovi o il clero; non è insomma l'autorità ecclesiastica presa distintamente dai fedeli ch'essa governa; ma è invece l'unione appunto di questi fedeli, formanti una società ordinata, e quindi un sol tutto con quell'autorità senza la quale una società ordinata non esiste (2). I diritti dunque della Chiesa sono preci-

(1) *Discorso sul matrimonio civile*, pag. 26.

(2) Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex adhærens. — San Cipriano. *Epist.* 66.

samente i diritti dei credenti che la costituiscono; e quando si rispetta gli uni, non si può dire che s'offenda gli altri.

Si ritorna dunque sempre alla necessità di ricercare quali siano, in quest'affare del matrimonio, i veri diritti della Chiesa; e la questione è sempre tra il potere della Chiesa e quello dello Stato, e non tra il potere e la libertà, come dice il signor Giorgini. Se si disputasse intorno al doversi o no regolar il matrimonio con una legge qualunque, allora intendiamo che la questione sarebbe tra il potere e la libertà. Ma quando si mette per punto fisso che il matrimonio deve esser regolato da leggi, e la disputa è se il far queste leggi spetti alla Chiesa o allo Stato, ci pare che la questione sia tra il potere della Chiesa e quello dello Stato.

Ora, posto che è una legge fatale per chi scrive un qualcosa da esser pubblicato, l'immaginarsi che qualcuno lo leggerà, dobbiamo far una confessione a codesto nostro lettore. Esso ha da sapere che chi si mette a discorrergli d'una questione come questa, mezza di giurisprudenza e mezza di teologia, non è, pur troppo, nè un giureconsulto, nè un teologo. Prima di concludere che dunque è un temerario, sappia però anche almeno che è uno il quale, avendo per sua religione il cattolicismo, e per sua patria un paese libero, si propone unicamente di ricercar i propri titoli come fedele e come cittadino, e d'invitare i suoi compagni a far lo stesso insieme con lui; il che egli crede che stia, tanto nei diritti, quanto nelle facoltà di

tutti. In una simile ricerca non è guidato da nessuna intenzione di togliere indebitamente a una delle parti per dare all'altra; e sarebbe strano che non fosse così, dal momento che riunisce in sè entrambi gli interessi. S'egli ha qualcosa di preconçetto in proposito, è solamente la persuasione che due princípi veri non possano contradirsi tra di loro; e che l'urto quindi non possa venire se non per un abuso dell'uno o dell'altro. Nel diritto poi di ciascun d'essi è convinto di trovar il segreto, come dell'accordo, così anche dell'indennità di tutt'e due; rammentandosi la massima di giustizia, espressa nel Diritto romano, che *non è imputabile di recar danno, se non chi fa ciò che non ha diritto di fare* (1).

(1) Nemo damnum facit, nisi qui id fecit, quod facere jus non habet. — *Digest.* L. 151, *de reg. jur.*

CAPITOLO II.

Il giudice competente.

« La credenza cattolica » dice il Rosmini, « è un fatto. I fatti non si possono supporre con ragionamenti; bisogna rilevarli. Ora da chi rilevare ciò che la Chiesa crede, se non dalla Chiesa stessa, e dal papa che presiede a lei come maestro? Sarebbe un controsenso che, in proposito della credenza della Chiesa, dovesse esser più degna di fede la testimonianza d'un legista, che non quella della Chiesa o del papa. Dunque la decisione di ciò che spetta alla Chiesa nel matrimonio, bisogna domandarla al papa (1). »

Ciò posto, l'autore passa ad addurre alcune sentenze dei papi Pio VI, Pio VIII e Gregorio XVI, nelle quali si definisce che il matrimonio dei cattolici, proprio nella sua essenza, è cosa che appartiene alla Chiesa: ed ecco fatto. Dopo viene tutto un libro a dimostrare che una legge civile la quale regoli il matrimonio, offende la coscienza dei cattolici, e i

(1) *Filosofia del diritto.* Vol. II, pag. 419.
Sulle leggi civili ec. Num. 3.

diritti della religione: il che deriverebbe come una conseguenza naturale, senza bisogno di tante dimostrazioni, una volta provata la verità della premessa; ma se questa non è bene stabilita, valgon poco a stabilir quella conseguenza tutti gli argomenti e tutte le declamazioni del mondo.

È un metodo che par prediletto dal Rosmini, avendolo egli seguito anche nella sua ideologia: porre cioè il suo principio fondamentale con una brevissima analisi, in fretta, quasi gettarlo lì; e poi farci su adagio, e con molta arte, un grande edifizio. Metodo ardito, senza dubbio; ma che ha i suoi inconvenienti. Qui, per esempio, il ragionamento sopracitato sarebbe addirittura decisivo, se non avesse un difetto; quello della petizione di principio. E infatti, perchè sia vero che in quest'affare del matrimonio si deva, come dice il Rosmini, non far altro che interrogar la Chiesa od il papa, e stare a quello ch'essi dicono, bisogna supporre già come vero che una simile materia sia di quelle riguardo alle quali spetta alla Chiesa il diritto di decidere, e ai fedeli il dovere d'ubbidire alle decisioni di lei; che sia, insomma, una materia di fede e di religione: il che, invece, è appunto quello che si tratta di provare.

Il cattolico crede, è vero, e deve credere, che la sua chiesa è fonte infallibile di verità; ma ciò solamente nelle cose della fede. Egli sa che Gesù Cristo, promettendo alla Chiesa che *rimarrebbe in eterno con lei lo spirito di verità* (1), non intendeva parlare

(1) Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, spiritum veritatis. — JOAN. XIV, 16.

d'altra verità se non di quella che consiste nella cognizione di Dio e del Cristo, che è appunto come dire la fede (1); e *della quale il mondo non è capace, perchè non si tratta di cosa ch'esso veda, nè che sappia* (2). Quindi si distinguono per il cattolico tre specie di cognizioni; cioè quello che si vede, quello che si sa, e quello che si crede: e, in corrispondenza, tre princípi di cognizione, i sensi, la ragione, la fede, ciascun dei quali ha i propri oggetti separati, e la certezza nel proprio campo (3). E sa inoltre il cattolico che, se alla Chiesa fu promessa la divina assistenza nei confini della giurisdizione assegnata a a lei dal suo Fondatore, non le fu insieme promesso che i di lei capi non eccederebbero mai que' confini; ma che all' opposto le fu annunziato e zizzania nel campo, e scandali nel regno di Dio, e molti falsi profeti, e molti che in nome del Cristo sedurrebbero i fedeli, e la nave sul punto d'esser sommersa, ma senza esserlo mai. Per conseguenza non si può obbligar il cattolico, in virtù della sua credenza, ad ammettere un principio qualunque, per questo solo che lo ha

(1) Sermo tuus (o Pater) veritas est. — Ego dedi eis sermonem tuum. — Verba quæ dedisti mihi, dedi eis; et ipsi acceperunt et cognoverunt vere quia a te exivi, et crediderunt quia tu me misisti. — JOAN. XVII, 8, 14, 17.

Duo per se pertinent ad fidem: scilicet occultum divinitatis, et mysterium humanitatis Christi. — S. THOMAS, *Summa*. P. 2.ª-2.ª, quæst. 1, art. 8, in corp.

(2) Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. — JOAN. XIV, 17.

(3) Objectum fidei non est neque aliquid visum, neque aliquid scitum. — S. THOM. *ubi supra*, art. 4, 5.

stabilito un papa o un concilio; ma il cattolico ha il diritto d'esaminar la natura della cosa in questione. Se si tratta di cosa soprannaturale, allora esso deve rivolgersi alla Chiesa, e stare alle decisioni di lei. Se si tratta invece di cosa naturale, che si percepisca per mezzo dei sensi, o che si argomenti colla ragione, allora esso ha, non solo il diritto, ma il dovere d'attenersi al giudizio dei sensi e della ragione, sebbene questo venga contradetto dall'autorità ecclesiastica.

Quando, per esempio, il papa san Leone IX decise con una bolla che il corpo di san Dionigi, primo vescovo di Parigi, fu tolto alla Francia e portato nella chiesa d'un certo convento di frati in Ratisbona, e obbligò strettamente (*districte præcipientes*) i Francesi a creder questo, cosa fecero i Francesi? Vedendo essi, coi lor propri occhi, dentro la cassa che era presso di loro, il corpo del santo, non credevan punto alla decisione del papa, e non giudicavan per questo di commettere eresia (1). Così pure anche noi, nessuno ci chiamerà eretici perchè crediamo l'esistenza degli antipodi, e il moto della terra; sebbene il papa Zaccaria abbia condannato come falsità ed eresia la prima cosa, e la congregazione del Santo Ufizio abbia fatto altrettanto per la seconda. E perfino le decisioni dei concili ecumenici, devon forse i cattolici tenerle tutte per giuste e obbligatorie? S'ha forse da tener per tali i decreti del quarto concilio di Laterano, che rimettono gli Albigesi al braccio

(1) Pascal. *Provinciales*. Lettre 18.me.

secolare, ordinano, sotto pena di scomunica, ai prínci pi temporali di esterminarli, privano gli uni del godimento delle lor terre e lo concedono agli altri? E il primo concilio di Lione, nel quale il papa Innocenzo IV depose solennemente l'imperator Federico, sciogliendo i di lui sudditi dal giuramento di fedeltà, basta forse a stabilire che spetti alla Chiesa un simile diritto? È tanto lungi che, per l'interesse della fede, si deva metter in dubbio il giudizio dei sensi e della ragione, nelle materie di lor competenza, che anzi il far ciò sarebbe un rovinar la fede; giacchè quelle due autorità sono la necessaria via, e il necessario appoggio per essa (1).

Se dunque si dice a un cattolico: — Voi dovete credere che la Chiesa ha il diritto di regolar il matrimonio, perchè l'ha detto il tale e il tal altro papa, e l'ha dichiarato il concilio di Trento, concilio ecumenico, che è quanto dire autorità infallibile per consenso di tutti i fedeli; — il cattolico risponde: — Sì, lo crederò; ma dopo che avrò riconosciuto che questa cosa è di quelle sulle quali la Chiesa ha il diritto di decidere. Che se invece riconoscerò il contrario, non ne caverò per questo addirittura la conseguenza che non s'ha da credere quello che voi volete; ma solamente che, per crederlo, non basta la semplice ragione dell'averlo detto la Chiesa. —

Osserviamo dunque la qualità della cosa di cui si tratta. S'intende forse parlare d'una grazia divina

(1) Fides ex auditu. — *Rom.* X, 17.
Rationabile obsequium vestrum. — *Rom.* XII, 1.

congiunta al matrimonio dei cattolici, e veder se spettino alla Chiesa gli insegnamenti e le regole su tutto quanto si riferisce a codesta grazia? Allora siamo d' accordo che non s' ha da far altro se non credere ciò che dice in proposito la Chiesa stessa, debitamente rappresentata; perchè la grazia è cosa soprannaturale e di rivelazione. Ma non si tratta di questo; si tratta invece del matrimonio in sè stesso. Oh! allora l'affare cambia aspetto. Un'unione matrimoniale tra due persone non si può negar che sia cosa derivante dalla volontà di quelle due persone. « Il mutuo consenso » dice il papa Eugenio IV, « è la *causa efficiente* del matrimonio (1). » Ora una cosa fatta dalla volontà umana, si può egli dir che sia, di sua natura, cosa soprannaturale? Può esser soprannaturale il motivo che determina la volontà a quell'atto; ma non così l'effetto dell'atto stesso, appunto perchè effetto di atto umano: ora qui si tratta dell'effetto, non del motivo. Posto dunque che la cosa in questione non appartiene di sua natura all' autorità ecclesiastica, non si conclude per questo che appartenga invece all'autorità civile. Si conclude solo che, in una simile questione, le due autorità non possono figurare se non come parti contendenti fra di loro; che è quanto dire che nessuna delle due può esser nello stesso tempo giudice competente a decidere.

Ma quelli che la pensano come il Rosmini, non concedono nemmen questo. Per loro la Chiesa è giu-

(1) Causa efficiens matrimonii est mutuus consensus, per verba de præsenti expressus. — *Decretum ad Armenos in concilio florentino.*

dice competente e infallibile in tutto ciò che riguarda il suo potere. Spetta a lei a determinar l'estensione di esso. Le altre autorità sono obbligate a rispettar la linea dove essa crede di fermarsi; e se essa viene avanti, loro tirarsi indietro; se no, dalli agli eretici! dalli ai persecutori della religione! « La chiesa cattolica » dice il Rosmini, rispondendo alle ragioni d'un giureconsulto che sostiene l'opinione diversa dalla sua, « non verrà da lui a imparare quello di cui essa deva contentarsi o non contentarsi; ma egli bensì deve scegliere tra queste due cose: o uscir dalla Chiesa, o professarsene discepolo, e *da lei stessa udir con umiltà quello ch'essa vuole e desidera.* Quando scelga quest'ultimo partito, allora egli potrà diradare dalla sua mente i pregiudizi e le tenebre dell'ignoranza che l'offuscano (1). » E noi, a costo d'esser giudicati pieni di pregiudizi, e sepolti nell'ignoranza, oseremo domandare a chi mette un principio simile, fin dove si va, partendo da esso. Se è necessario, o uscir dalla Chiesa, o far docilmente tutto quello ch'essa vuole e desidera; se *non ci vuole che la maggior idiotaggine a credere possibile una strada media* (2); e se infine, come insegna ancora il Rosmini, quello che la Chiesa vuole e desidera lo dice il papa; bisognerà, per esempio, che noialtri Italiani, per seguitare ad esser cattolici, richiamiamo subito il Borbone di Napoli e tutti i duchi: giacchè il papa ha dichiarato più volte, nelle sue encicliche

(1) *Sulle leggi civili* ec. Num. 159.
(2) Rosmini. *Filosofia del diritto.* Vol. II, pag. 421.

ed allocuzioni, che quelli sono i principi legittimi; e ha deplorato l'annessione dei loro stati come un'usurpazione e una calamità. Nè ciò basta; ma dovremo anche, sempre per esser cattolici, abolire il nostro statuto; e i Francesi, per lo stesso motivo, dovranno gettar giù Napoleone, e richiamar Enrico V: giacchè queste cose, se il papa non ha detto che le vuole, ha però mostrato abbastanza chiaro che le desidera.

Quando si mette il principio che, sui diritti controversi tra l'autorità ecclesiastica e la civile, spetti alla prima il decidere, la conseguenza naturale è l'assoggettamento della seconda, che è come dire la distruzione di essa. « Se tra i due sovrani di Spagna e di Portogallo » dice un giureconsulto francese, « i quali governano due territori distinti nella medesima penisola, il primo avesse il diritto di definire inappellabilmente le contestazioni che sorgessero tra di loro, non è forse vero che, per ciò solo, la monarchia portoghese sarebbe, non solamente assoggettata alla sua rivale, ma in pericolo d'essere assorbita da lei? Nulla infatti impedirebbe al re di Spagna di estendere a suo piacere la linea di confine. Esso usurperebbe sul suo vicino, oggi un pezzo di territorio, domani un altro; e finirebbe per inghiottir tutto (1). » E del resto qualsiasi trattato di diritto delle genti insegna che i modi per sciogliere le questioni tra due nazioni, autorità indipendenti tra di loro, sono o una transazione, o un compromesso, o, alla peggio, la guerra; ma non

(1) *Du mariage dans ses rapports avec la religion et les lois nouvelles de France* (par Agier). Paris, an IX. Tom. I, pag. 201.

già una sentenza di nessuna delle due. Bisogna dunque negare che le due podestà, ecclesiastica e civile, siano, ciascuna nel suo ordine, supreme e indipendenti fra di loro; sostenere che la podestà civile riceva il suo diritto dall'ecclesiastica; contradire all'insegnamento di san Paolo che la podestà civile viene direttamente da Dio (1), e a tutta la tradizione della Chiesa, stupendamente esposta dal Bossuet nella sua difesa della dichiarazione gallicana: oppure, se non si ha il coraggio di far questo, concludere allora colle parole d'un altro giureconsulto francese; che cioè l'addur decreti di papi e di concili per istabilire ciò che spetta alla Chiesa nelle sue relazioni coll'autorità civile, è lo stesso come citare i manifesti dei re d'Inghilterra per provare i loro diritti sulla corona di Francia.

Qual è dunque il giudice competente per simili questioni? Si vorrebbe risponder subito, ma fa paura il Rosmini che dice: « Pur troppo si odono sovente parlare di cose religiose tanti laici poco istruiti, che si possono dire i politici teologizzanti del nostro paese. Questi vi fanno proteste e dichiarazioni d'esser cattolici; ma, preso quest'impegno, come poi se la cavano? Vi fanno un cattolicismo a loro genio..... Dettano maravigliose sentenze teologiche di lor fantasia, e non hanno neppur la pazienza d'imparare la dottrina della santa Chiesa in cui sono nati..... Non sanno il catechismo; pure assordano il popolo, dandogli ad intendere ch'essi vogliono la religione

(1) *Rom.* XIII, 1.

vera di Cristo. Tutte chiacchiere, che assai mal coprono l'ipocrisia di molti. La superficialità e la presunzione è quasi generale nei laici (1). »

Ignoranti, presuntuosi, ingannatori, ipocriti, con una scarica d'appellativi come questi, da parte d'un'autorità come il Rosmini, un povero galantuomo non ha più il coraggio di parlare. Lasceremo quindi parlare e rispondere dell'altre persone, alle quali il Rosmini non potrebbe applicar di quegli epiteti, e che, se non altro, non sono dei laici; vogliam dire dei padri della Chiesa: e il lettore ci perdonerà, speriamo, le citazioni numerose, vedendo che siam tirati a questo dalla necessità.

San Clemente Alessandrino, rispondendo all'obiezione che il fedele non può aver l'obbligo di credere, dal momento che c'è una gran diversità d'opinioni e di credenze sulle cose della religione, dice che questa diversità si verifica anche nelle altre discipline, e che non per questo gli uomini lasciano di seguirle; che per la Chiesa fu predetta; che infine ciò non prova che non ci sia la verità, ma prova solo che il fedele deve ricercarla con maggior diligenza (2). E qual è la via per una simile ricerca, la *via regia?* (3). È la dimostrazione. « Non ci si negherà » continua il sacro scrittore, « che abbiamo la facoltà di dimostrare. Ciò posto, bisogna esaminar

(1) *Sulle leggi civili* ec. Num. 3.

(2) Hoc adversus nos adducunt, dicentes non oportere credere propter dissensionem hæresum.... Est ergo nobis majore studio et cura perscrutanda ea quæ vere est veritas. — *Stromata,* lib. VII.

(3) *Ibid.*

la questione; e poi, mediante la dimostrazione, riuscir a conoscere quello che s'accorda colle scritture divine, e che fu tramandato dagli apostoli e dai maestri; e veder così in che modo si sia formato l'errore col deviar dalla verità che risiede nella chiesa antica (1). » E non è già, aggiunge il santo padre, che sia la dimostrazione che ci faccia credere. Quello che ci fa credere è la fede. Ma è la dimostrazione che ci indica ciò che dobbiam credere, facendoci distinguer la parola di Dio da quella degli uomini. Giacchè per la parola degli uomini, non basta provare che è vero che l'abbian detta, ma bisogna anche provare che è vero quello che han detto: invece per la parola di Dio, la seconda cosa si crede, e si prova la prima.

Tertulliano parte dal testo evangelico — cercate e troverete (2) — e dice che il fedele deve cercare quello che il Cristo abbia istituito; e quando l'ha trovato, crederlo (3). E la maniera? « Poichè » continua esso, « *nessuno sa chi sia il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio l'ha voluto rivelare* (4), per arrivar a conoscere una simile rivelazione

(1) Existimo omnes confessuros esse demonstrationem. Cum autem sit demonstratio, necesse est descendere ad quæstiones, et per ipsas scripturas discere demonstrative quemadmodum lapsæ quidem sunt hæreses, quemadmodum autem in sola veritate et antiqua ecclesia sit perfectissima cognitio. — *Ibid.*

(2) Quærite, et invenietis. — MATTH. VII, 7. — LUC. XI, 9.

(3) Quærendum est, donec invenias; et credendum, ubi inveneris. — *De præscriptionibus.* Cap. 9, 10.

(4) Nemo scit quis sit Pater, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. — LUC. X, 22.

è naturale che bisogna rivolgersi a quelle persone alle quali il Cristo l'ha comunicata, cioè agli apostoli; e a quelle chiese alle quali questi l'hanno tramandata; quelle chiese cioè ch'essi hanno istituito, predicando loro, sia a voce, sia per mezzo di lettere (1). Quale poi sia stata questa predicazione, che è quanto dire che cosa il Cristo abbia rivelato, il fedele lo deve argomentare dalla fede delle chiese stesse; guardando cioè quello che tutte s'accordavano a credere: giacchè una simile identità non ha ragion d'essere ove si supponga l'errore, ed obbliga quindi a supporre invece la tradizione (2). » Ciò posto, Tertulliano cava la conseguenza che s'ha da tener per vera quella dottrina religiosa la quale s'accorda con codesta fede delle chiese apostoliche; e che qualunque altra dottrina per la quale questo accordo non si verifichi, s'ha da giudicarla menzogna (3). Infine, applicando la parabola evangelica del seminatore (4), secondo la quale il buon seme, sparso dal padrone, fu quello seminato prima, e il seme cattivo, sparso

(1) Alios non esse recipiendos prædicatores quam quos Christus instituit. Quid autem prædicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis prædicando, tam viva voce, quam per epistolas. — *De præscript.*, cap. 21.

(2) Quod apud multos invenitur unum, non est erratum sed traditum. — *Ibid.*, cap. 28.

(3) Constat proinde omnem doctrinam quæ cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus fidei, conspiret, veritati deputandam..... Reliquam vero omnem doctrinam, de mendacio præjudicandam. — *Ibid.*, cap. 21.

(4) MATT. XIII.

dal nemico, quello soprasseminato dopo; e notando che il seme significa appunto la parola, e il campo la Chiesa; il sacro scrittore stabilisce questa conclusione: che cioè, per conoscere se un insegnamento ecclesiastico sia o no parola di Dio, basta guardar l'ordine del tempo; essendo divino e vero ciò che fu tramandato fin da principio, e invece estraneo e falso ciò che fu introdotto dopo (1).

La stessa cosa insegna san Cipriano; il quale, premesso che è un dovere per il fedele spogliar l'errore, e trovare e cavar fuori la verità (2), dichiara che il mezzo per far questo è risalire al principio e all'origine della tradizione divina; giacchè vista così la ragione delle cose sacre, vien ridotto alla luce della verità ciò che era oscurato e nascosto dalla folta nebbia delle opinioni umane (3). « Quando un'acqua » continua egli, « che prima scorreva abbondantemente, la si vede scemare, la prima cosa è di correre alla fonte, e guardare se la diminuzione è là, o invece lungo il cammino; e visto che dipende da un guasto nel canale, s'aggiusta il canale, in modo che l'acqua ci arrivi tal quale parte dalla sorgente. Questo ap-

(1) Ita ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et verum quod sit prius traditum; id autem extraneum et falsum quod sit posterius immissum. — *Ibid.*, cap. 31.

(2) Errorem deponere, et invenire atque eruere veritatem. — *Epist.* 74 *ad Pompeium.*

(3) Si ad divinæ traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus; et sacramentorum cælestium ratione perspecta, quidquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum latebat, in lucem veritatis aperitur. — *Ibid.*

punto devon fare i sacerdoti che conservano i precetti divini: se cioè in qualche materia si è incerti e vacillanti quale sia la verità, bisogna ricorrere all'insegnamento evangelico, e alla tradizione apostolica; affinchè la regola per il fedele venga di là di dove venne la fede (1). »

Quest'insegnamento di san Cipriano è pienamente confermato da sant'Agostino. Il quale, nel mentre oppone all'illustre vescovo di Cartagine d'aver applicato male il suo metodo nella questione del battesimo degli eretici, loda il metodo stesso e lo raccomanda, dicendo che « il risalire alla fonte, cioè alla tradizione apostolica, e di là dirigere un canale fino a noi, è cosa ottima, e che senza dubbio si deve fare (2). »

Non si può tralasciare di citar per ultimo un altro sacro scrittore, autor d'un libretto celebre nella Chiesa, nel quale codesto insegnamento è riassunto, e ancor più chiaramente esposto; vogliam dire Vincenzo Lerinese. « Domandando io » dic'egli, « con grande premura, a moltissimi uomini ragguardevoli per santità e dottrina, una regola sicura per distinguere la verità della fede cattolica dalla falsità, ebbi da tutti questa risposta:

(1) Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes præcepta divina servantes; ut si in aliquo nutaverit et vacilletur veritas, ad originem dominicam et evangelicam, et apostolicam traditionem revertamur; ut inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit. — *Ibid.*

(2) Quod autem nos admonet (Cyprianus) ut ad fontem recurramus, id est ad apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est, et sine dubitatione faciendum. — *De baptismo contra Donatistas.* Lib. V, num. 37.

doversi ricorrere all'autorità della divina scrittura, ed alla tradizione della Chiesa (1). » Siccome però la sacra scrittura può esser diversamente interpretata, e chi la tira a un senso, chi a un altro; così il cattolico deve, nell'interpretazione di essa, attenersi all'insegnamento e alla tradizione della Chiesa (2); e quindi i due fonti si riducono in sostanza a un solo, la tradizione. Cos'è poi questa tradizione? « È » risponde l'autore, « quello che dapertutto, e sempre, e da tutti fu creduto. Questo infatti è veramente e propriamente *cattolico*, che significa appunto universale (3). » « Seguiamo dunque » continua, « *l'universalità*, *l'antichità*, *il consenso*: la prima, ammettendo per vera fede quella sola che è confessata da tutta la Chiesa sparsa pel mondo; la seconda, non dipartendoci in nessun modo da quelle opinioni che è noto essere state professate dai nostri santi padri; il terzo, attenendoci, nella stessa antichità, alle definizioni e alle sentenze di tutti o quasi tutti i sacerdoti e i maestri (4). » « Cosa farà dunque un cristiano cattolico se qualche nuova infezione tentasse di macchiare, non solo una piccola parte, ma anche tutta la Chiesa? Procurerà sempre di star attaccato all'antichità, la quale non può certamente rimaner sedotta da nessuna

(1) *Commonitorium*. Cap. 1.

(2) *Ibid.*, cap. 2, 32.

(3) Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quæ omnia fere universaliter comprehendit. — *Ibid.* cap. 3.

(4) *Ibid.*

frode di novità (1). » E se per avventura la stessa autorità ecclesiastica insegnasse qualcosa di diverso da codesta antica credenza, cosa deve far il fedele? Il sacro scrittore risponde a ciò adducendo le parole di san Paolo ai Galati: *Se qualcuno vi evangelizzasse diversamente da quello che avete ricevuto, sebbene fossimo noi stessi, o un angelo del cielo, si abbia per uno scomunicato* (2). Ed aggiunge: « Perchè l'apostolo dice *sebbene noi*, e non piuttosto *sebbene io*? Perchè volle dire: sebbene Pietro, sebbene Andrea, sebbene Giovanni, sebbene insomma tutto il coro degli apostoli vi evangelizzasse diversamente da quello che v'abbiamo annunziato, sia anátema. Tremendo rigore! Per la tenacità riguardo alla primiera fede, non perdonarla, nè a sè stesso, nè a tutti gli altri apostoli! Ed è ancor poco. *Sebbene un angelo del cielo* ec. A stabilir la custodia della fede una volta ricevuta, non gli bastava metterla al di sopra di tutta la natura umana, se non ci subordinava anche l'angelica eccellenza (3). » « Poste le quali cose, » concluderemo, sempre colle parole dell'autore, « quello è vero cattolico il quale, nulla

(1) Quid igitur faciet christianus catholicus... si novella aliqua contagio, non jam portiunculam tantum, sed totam pariter Ecclesiam commaculare conetur? Tunc item providebit ut antiquitati inhæreat, quæ prorsum jam non potest ab ulla novitatis fraude seduci. — *Ibid.*, cap. 4.

(2) Si quis vobis evangelizaverit præter id quod accepistis, anathema sit. — Licet nos, aut angelus de cœlo evangelizet vobis, etc. — *Gal.* I, 8, 9.

(3) Quid est quod ait, *sed licet nos?* Cur non potius, *sed licet ego?* Hoc est: Etiamsi Petrus, etiamsi Andreas, etiamsi Joannes,

anteponendo alla cattolica fede, ma fermo e stabile in essa, quel tanto solo si propone di professare e di credere ch'egli avrà conosciuto essere stato creduto universalmente negli antichi tempi dalla chiesa cattolica; e tutto quanto poi avrà capito essere stato introdotto dopo, o al di là di quel consenso, o contro di esso, lo giudica cosa che appartiene, non già alla religione, ma alla tentazione (1). »

Questi passi dei maestri della Chiesa ci paiono abbastanza chiari, e sufficienti a illuminarci intorno a quel giudice competente che cerchiam di conoscere. Tuttavia, prima di venire a una conclusione definitiva, troviamo utile di ritornar un momento su quella proposizione del Rosmini, colla quale abbiam principiato il capitolo.

« La dottrina cattolica non è che un fatto: si noti bene, ella è un fatto (2); » ripete il Rosmini a' suoi

etiamsi postremo omnis apostolorum chorus evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus, anathema sit. Tremenda districtio! propter adserendam primæ fidei tenacitatem, nec sibi nec ceteris coapostolis pepercisse. Parum est: *Etiamsi angelus*, inquit, *de cœlo*, etc. Non suffecerat, ad custodiam traditæ semel fidei, humanæ conditionis commemorasse naturam, nisi angelicam quoque excellentiam comprehendisset. — *Ibid.* cap. 11.

(1) Quæ cum ita sint, ille est verus et germanus catholicus... qui catholicæ fidei nihil præponit;... sed in fide firmus et stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus Ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno, præter omnes vel contra omnes sanctos, novum ed inauditum subinduci senserit, id non ad religionem sed ad tentationem potius intelligit pertinere. — *Ibid.*, cap. 22.

(2) *Sulle leggi civili* ec., n. 3.

avversari, considerandoli, pare, come ottusi, non solo nell'intelligenza, ma anche nei sensi. Aggiunge poi l'autore che questo fatto non lo si rileva coi ragionamenti, ma domandando ai cattolici che cosa essi professino di credere. E poichè i cattolici risponderanno ch'essi credono ciò che il papa, capo visibile e maestro della Chiesa, dichiara doversi credere, così non si può rilevar questo fatto della credenza in altro modo che coll'ascoltare ciò che insegna il papa (1).

Senza dubbio, la religione cattolica, la quale consiste nella rivelazione del Cristo, consiste in un fatto; nel fatto appunto di questa rivelazione. Ora il modo di conoscere un fatto simile, ce lo insegnano i santi padri sopracitati; e se il Rosmini non vuole ch'esso sia il ragionamento, san Clemente Alessandrino però afferma che è la dimostrazione (2): il che vuol dire che, se la ragione non ha da far tutto lei, ci ha però da entrare; e ciò all'effetto di riconoscere i maestri autorevoli, confrontare le loro sentenze, distinguere le cose tramandate prima da quelle introdotte dopo; all'effetto insomma di *scrutare* e di *scavare* quella credenza della chiesa antica, la quale appunto rappresenta la rivelazione, ossia il fatto, che si cerca. Perchè sia vero che a codesto metodo equivalga l'altro di domandar al papa, oppure d'interrogar i fedeli, bisogna dunque provare che il papa non possa mai insegnare, e che i fedeli non possano mai credere, nulla di diverso dalla credenza primitiva;

(1) *Filosofia del diritto.* Luogo citato.
(2) Discere demonstrative. — *Loc. cit.*

due proposizioni di cui non si saprebbe quale sia la più difficile a sostenere, in grazia di quella benedetta storia, che mette lì dei fatti in contradizione ad entrambe. E senza toccare la question delicata sugli errori del papa anche in materia di fede, basta provare che buon numero dei fedeli, e talvolta anche il maggior numero, possa creder cose, che la stessa Chiesa universale, debitamente rappresentata, dichiara contrarie alla credenza primitiva, ossia alla rivelazione. Allora non si potrà più dir col Rosmini che questa consiste in ciò che i fedeli credono attualmente; e se si vorrà dire che consiste in ciò che insegna il papa, bisognerà provar questo con una ragione diversa da quella che l' insegnamento del papa è la stessa cosa che la credenza attuale dei fedeli; sotto pena d'ammetter con ciò stesso che può esserci errore in quell'insegnamento, dal momento che sia provato ch'esso può esserci in questa credenza.

Se, per esempio, dopo il grande concilio di ottantasette vescovi tenutosi a Cartagine sotto la presidenza di san Cipriano, s'avesse interrogato i cattolici di tutta l'Africa sulla loro credenza intorno al doversi o no ribattezzare gli eretici che si convertivano, essi avrebbero risposto ad unanimità che tenevano come vera dottrina della chiesa cattolica doversi ripetere in simili casi il battesimo, ed essere invalido quello conferito dagli eretici. Ora tutti sanno che chi avesse da ciò argomentato che tale appunto fosse la dottrina cattolica, sarebbe caduto in errore. E il papa Stefano non combattè quell'opinione al-

trimenti che richiamando l'antica tradizione della Chiesa, e l'obbligo d'attenervisi, con quelle celebri parole che diresse ai vescovi dell'Africa: *Nulla devesi introdurre fuori di quello che è stato tramandato* (1). E per lo stesso motivo, il concilio ecumenico di Nicea ridusse poi la decisione del papa Stefano a regola di fede.

Così pure, quando l'arianesimo ebbe guadagnato a sè l'imperatore Costanzo, e tutti gli alti magistrati dell'impero; quando il papa Liberio, colla soscrizione d'una formola, e più ancora con varie lettere, ebbe solennemente dichiarato d'essere in comunione di fede coi principali vescovi ariani, e di condannare sant'Atanasio, che sosteneva la fede cattolica formolata nel concilio di Nicea; quando infine una confessione di fede ariana venne sancita da un concilio di più di quattrocento vescovi, come fu quello di Rimini; se s'avesse contato nella Chiesa quelli che credevano secondo la formola ariana, e quelli che invece credevano secondo la formola di Nicea, da che parte si sarebbe trovato il numero maggiore? Risponde san Girolamo, dicendo che in quel tempo tutto il mondo stupì di trovarsi ariano (2); e sant'Agostino, dichiarando che quelli i quali allora stettero fermi, e poterono capire le frodi degli eretici, furon pochi in confronto di tutti gli altri

(1) Nihil novandum, nisi quod traditum est. — S. Cypr. *Epist.* 74 *ad Pompeium.*

(2) Ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est. — *Adversus Luciferianos.*

che rimasero sedotti (1); e Vincenzo Lerinese, colle seguenti parole: « Quando il veleno degli ariani avea contaminato, non già una piccola parte, ma quasi tutto il mondo, a segno che, essendo sedotti, per violenza o per frode, pressochè tutti i vescovi latini, le menti dei fedeli erano offuscate da tal caligine che non si sapeva più a cosa attenersi in tanta confusione; allora, chi fu vero amatore e seguace del Cristo, schivò l'infezione di quel contagio col preferire l'antica fede alla nuova perfidia (2). »

Se dunque, come il fatto lo prova, può darsi nella Chiesa che, per qualche tempo, il maggior numero dei fedeli tenga una credenza erronea, e quella vera sia conservata dal numero minore, fino a che essa riacquista il predominio; non si può, per conseguenza, sostenere che la credenza vera della Chiesa equivalga alla credenza dominante in essa; e che il prender notizia della seconda sia il mezzo giusto per conoscer la prima. Conveniamo anche noi col Rosmini che *il cattolicismo è un fatto da prendersi tal qual è, un fatto che non si può cangiare nè modificare* (3). Ma appunto per questo ripetiamo che un fatto simile è la

(1) Illi qui tunc firmissimi fuerunt, et verba hæreticorum insidiosa intelligere potuerunt, pauci quidem in comparatione cæterorum. — *Epist.* 93 *ad Vincentium.* 31.

(2) Quando Arianorum venenum, non jam portiunculam quandam, sed pene orbem totum contaminaverat, adeo ut, prope cunctis latini sermonis episcopis partim vi, partim fraude deceptis, caligo quædam mentibus effunderetur, quidnam potissimum in tanta rerum confusione sequendum foret; tunc, quisquis verus Christi amator et cultor exstitit, antiquam fidem novellæ perfidiæ præferendo, nulla contagii ipsius peste maculatus est. — *Commonit.*, cap. 6.

(3) *Sulle leggi civili* ec., num. 3.

credenza antica della Chiesa, e non già la credenza attuale del maggior numero, la quale è soggetta a cambiamenti e modificazioni. Appunto per questo diciamo, con Vincenzo Lerinese, che il dovere del fedele è di tramandare ai figli quello, tal e quale, ch'esso ha ricevuto dagli antichi padri; e non di condurre la religione dove vuol lui, ma invece di seguirla dove essa lo conduce (1). Appunto per questo, infine, sosteniamo che la credenza della Chiesa s'ha da attingerla qualche volta dalle testimonianze dei pochi: tantochè il Lerinese insegna che, anche tra i Padri, s'ha da prender soltanto le sentenze di quelli che santamente vivendo, sapientemente insegnando, e costantemente durando nella fede e comunione cattolica, meritarono la morte tranquilla dei confessori, o la gloriosa dei martiri (2); e san Clemente Alessandrino arriva perfino a dire che le verità divine le quali si conoscono per mezzo della tradizione, sono un deposito affidato a quelli che se ne mostrano degni (3). Del resto il celebre teologo

(1) Intelligebat vir sanctus et prudens nihil aliud rationem pietatis admittere nisi ut omnia, qua fide a patribus suscepta forent, eadem fide filiis consignarentur; nosque religionem, non qua vellemus, ducere, sed potius, qua illa duceret, sequi oportere. — *Commonit*, cap. 9.

(2) Eorum dumtaxat patrum sententiæ conferendæ sunt, qui in fide et comunione catholica sancte, sapienter, constanter, viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. — *Commonit.*, cap. 33.

(3) Cognitio quæ datur ex traditione per Dei gratiam, veluti quoddam depositum committitur iis qui seipsos doctrina dignos exhibuerint. — *Strom.* lib. VII.

Melchior Cano dichiara che le cose della fede non sono come le cose umane, dove si sta al numero maggiore di voti; ma che in quelle, accadendo spesso che la parte maggiore la vinca sulla migliore, s'ha da preferir la sentenza dei saggi, i quali son pochissimi a petto al numero degli ignoranti (1).

Tale è quel fatto in cui consiste la dottrina cattolica, e su cui insiste tanto il Rosmini. Sarebbe quindi stato meglio che il celebre filosofo avesse ripetuto la parola un po'meno, e invece analizzato la la cosa un po' più.

E oramai ci par tempo di riassumere, e di cavar la nostra conclusione. Se in materie che di lor natura spettano alla fede (com'è l'efficacia del sacramento del battesimo, e le relazioni delle Persone divine), quando la Chiesa universale non ha ancor fatto ed adottato un giudizio definitivo, o quando questo giudizio rimane accidentalmente trascurato, tocca al fedele a giudicare di ciò che si deve credere, seguendo le regole che abbiam riferite; in una materia qual è questa del matrimonio, dove la Chiesa, non solamente non ha determinato in modo chiaro e preciso una credenza, ma, quand'anche avesse ciò fatto, non potrebbe, in grazia dell'indole della

(1) Nego, cum de fide agitur, sequi plurimorum judicium oportere; nec hîc ut in humanis, vel electionibus, vel judiciis, ex numero suffragiorum sententiam metimur. Scimus frequenter usu venire ut maior pars vincat meliorem. Scimus non ea semper esse optima quæ placent pluribus. Scimus, in rebus quæ ad doctrinam pertinent, sapientum sensum esse præferendum; et sapientes paucissimi sunt, cum stultorum infinitus sit numerus. — *De locis theologicis*. Lib. V, cap. 5.

materia, obbligar per ciò solo il fedele; in una simile materia dunque, a più forte ragione, tocca al fedele a decidere.

È protestantisimo codesto? Non dovrebb'essere, dal momento che è la conseguenza naturale di quanto insegnano i padri della chiesa cattolica. Del resto il protestantismo dà al fedele il diritto di stabilir da sè le verità di fede, mediante l'interpretazione della sacra scrittura; e qui invece non gli si dà altro diritto che di ricercare quali verità siano stabilite dalla tradizione della Chiesa: il protestantismo nega la tradizione, e qui invece si riduce tutto ad essa. Non si può dire che il giudizio individuale distrugga l'autorità della chiesa universale, quando esso opera unicamente dove questa non ha pronunziato, o era incompetente a pronunziare; e quando poi non fa altro che applicar la stessa norma del giudizio della Chiesa; la qual norma, come dice il Lerinese a proposito del concilio ecumenico d'Efeso, consiste appunto nel richiamar le sentenze degli antichi padri, e per mezzo del loro consenso determinare ciò che devesi credere (1).

Su questi fondamenti e con queste regole, mettiamoci dunque a cercare la vera credenza della Chiesa riguardo al matrimonio; e il signor Giorgini voglia perdonarci questo, secondo lui, inutile ripescar di vecchiumi, considerando che noi non abbiamo il coraggio del signor Rosmini per decidere che una legge civile urta una credenza religiosa, senza aver prima esaminato quale sia davvero questa credenza.

(1) *Commonit.*, cap. 36.

CAPITOLO III.

La credenza della Chiesa.

ARTICOLO I. — *Se la Chiesa creda che il Cristo abbia cambiato la natura del matrimonio.*

Anche il Rosmini, sia detto per la verità, stabilisce il principio che « si deve, *procedendo di buona fede,* interrogar la stessa Chiesa, e *verificare con iscrupolosa esattezza* ciò che essa tiene ora *ed ha sempre tenuto* (1). » Ma in che modo poi questo principio viene applicato?

« Per quello che riguarda il nostro intento » continua l'autore, « *è indubitato* che la Chiesa tiene ed ha sempre tenuto queste due verità:

» 1.° Non si dà altro matrimonio pei cristiani che quello che è sacramento: quello che non è sacramento, non è matrimonio, ma concubinato.

» 2.° Non si dà sacramento senza che intervenga il consenso e l'autorità della Chiesa (2). »

Lasciando stare la seconda verità, basterebbe che

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 4.
(2) Ivi, num. 5.

il Rosmini adducesse la prova che la Chiesa ha sempre tenuto la prima; giacchè non possiamo ammettere che codesta prova stia nel dire — *è indubitato.* — Ma essa verrà dopo. Andiam dunque avanti.

« Si può schiamazzare, si può mentire, si può anche bestemmiare; ma rimane sempre vero, e non si può distruggere il fatto che la chiesa cattolica professa questi due dogmi (1). »

Davvero questo non si può dir che sia un *verificare con iscrupolosa esattezza:* dunque la prova non è ancor qui.

Oh! eccola finalmente. È un breve di Pio VI, in data del 16 settembre 1788, nel quale è detto « esser dogma di fede che il matrimonio, che prima del Cristo non era altro se non un certo contratto indissolubile, dopo la venuta del Cristo è diventato un sacramento (2). »

Ma, signor Rosmini, come mai ella stessa stabilisce che s'ha da verificare ciò che la Chiesa *ha sempre tenuto*, e poi ci principia i documenti della tradizione ecclesiastica da Pio VI? Per quanto grande sia l'ignoranza in chi la pensa diverso da lei, essa però non arriverà fino al segno di non sapere che Pio VI non appartiene ai tempi apostolici. Perchè mai andar ad addurre, come autorità comprovanti questo dogma ch'ella asserisce, perfino il Mirabeau e il Fauchet (3), e non citare invece nemmen uno dei padri della chiesa, ella che li conosceva così be-

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 5.
(2) Ivi, num. 10.
(3) Ivi, num. 106.

ne? Dobbiam proprio credere che codesto sia un *procedere di buona fede?*

Per conseguenza, l'*esatta* e *scrupolosa* ricerca del Rosmini non ci può servire ad altro che a farci conoscere sempre più precisamente il soggetto della questione. La credenza, il dogma, che si tratta di verificare, è il cambiamento di natura del matrimonio, operato dal Cristo. Prima di Lui il matrimonio, per attestazione dello stesso papa Pio VI, in quelle sue parole poc'anzi riferite, era un atto civile (*indissolubilis quidam contractus*). Il Cristo lo avrebbe (come in appresso dice chiaro il Rosmini (1)) sottratto all'autorità civile, e trasformato in atto religioso. « Il matrimonio » insegna nello stesso senso Pio VII, in una sua istruzione dell'anno 1808 al nunzio di Polonia, « coll'essere stato elevato alla dignità di sacramento, fu fatto cosa indipendente da ogni specie di leggi profane. » E poichè questa credenza, secondo l'esposizione che ne fa il cardinal Pallavicino (2), è che nel matrimonio il contratto sta al sacramento come nell'eucaristia le specie sensibili stanno alla sostanza mutata, la credenza stessa la si potrebbe chiamare, con rigore teologico di linguaggio, il dogma della transostanziazione del matrimonio.

Tuttavia l'espressione che si usa comunemente è quell'altra che abbiamo addotto un momento fa, in bocca di Pio VII; cioè di contratto *elevato alla dignità*

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 38.
(2) *Storia del concilio di Trento.* Lib. XXIII, cap. 9, num. 15.

di sacramento. È una frase che non si trova in nessun padre della Chiesa, in nessun concilio, e nemmeno in nessuno scrittore ecclesiastico prima del duodecimo secolo; nel qual tempo essa fu introdotta dagli scolastici. Questo solo però non basterebbe ad escluderla. Si sa che la parola *consostanziale* applicata al Verbo, non era usata nella Chiesa prima del concilio di Nicea; e che quella di *transostanziazione* applicata all'eucaristia, era nuova quando fu proferita dal quarto concilio di Laterano: ora ciò non toglie che quelle due parole rappresentino la vera credenza della Chiesa. Se ci rammentiamo il testo di san Paolo: *o Timoteo, custodisci il deposito, schivando le profane novità di parole* (1), non dimentichiamo che quell'aggettivo di *profane* non ci sta a caso; e che l'apostolo condanna solamente la novità di parole che tende ad introdurre una credenza diversa da quella credenza primitiva, nella quale consiste appunto il deposito che si deve custodire.

Si tratta dunque sempre di vedere se la frase di cui parliamo esprima o no la credenza originaria della Chiesa. Ci sarà però lecito osservare a ogni modo ch'essa ci pare strana, e disadatta ad esprimer nulla con precisione. Una persona *elevata a una dignità* si capisce; ma una cosa! un contratto! Ed elevata alla dignità d'essere una cosa di diversa natura, un sacramento! O che non è questo un gioco di parole? Del resto poi una persona, quando è elevata a una dignità, è sempre lei stessa; e la dignità le si aggiunge solo

(1) 1 *Timoth.* VI, 20.

come un accessorio. Qui invece, chi adopera quella frase, non intende certo che il sacramento sia aggiunto in codesto modo al contratto; ma che il contratto è cambiato in sacramento. Perchè dunque usar una frase, la quale se significa qualcosa, è qualcosa di contrario a quello che si vuol significare? È meglio aver la sincerità e il coraggio di parlar chiaro, e di dire contratto *snaturato*, atto civile *tolto* alla giurisdizione dell'autorità civile.

Ora ecco ciò che principia a urtare a un cattolico, il quale appena si rammenti del suo evangelo. Egli si ricorda la risposta di Gesù Cristo a quel tale che gli voleva far giudicare una questione d'interesse temporale: *O uomo, chi mi ha costituito giudice o spartitore tra di voi altri?* (1) Come mai, ora, Colui che non voleva nemmeno metter una parola in ciò che spettava al giudizio delle podestà umane, avrebbe nello stesso tempo attribuito a sè tutta una giurisdizione che era propria di quelle? Come mai, Chi insegnò colla parola e coll'esempio che s'ha *da dare a Cesare quel ch'è di Cesare*, è possibile che abbia poi all'opposto portato via a Cesare un diritto?

« Pregiudizi dei legalisti! » esclama il Rosmini. « Chi ha detto loro » continua egli, « che Gesù Cristo non potesse limitare il potere civile? Ascoltino le parole che Egli pronunciò quando comunicò la sua autorità alla Chiesa: *Mi è stata data ogni podestà in cielo ed in terra* (2). Notino bene; non dice solo in cielo, ma anche in terra (3). »

(1) Luc. XII, 13.
(2) Matt. XXVIII, 18.
(3) *Sulle leggi civili* ec., num. 34.

Codesto passo dell'evangelo, in prova d'un assunto simile, non è stato il primo il Rosmini ad addurlo, e nemmen l'ultimo; giacchè anche il papa Pio IX, nella sua allocuzione del 17 dicembre 1860, lo cita per sostenere essere un diritto della Chiesa che la convenzione fatta tra lui e il granduca di Baden abbia a stare, ad onta del voto contrario di quel parlamento. Davanti a queste interpretazioni crediamo di poter osservare che Cornelio a Lapide è pure un interprete della Scrittura molto accreditato anche presso gli amici delle idee romane; ch'esso era un gesuita, e un uomo particolarmente caro ai papi. Ora esso, commentando il testo citato, e l'altro precedente dove il redentore afferma a Pilato d'esser re dei Giudei, distingue due specie di regno del Cristo: un regno spirituale, che è quello appunto che il Cristo stesso fondò, istituendo la Chiesa, e tramandando a' suoi discepoli le autorità necessarie a governarla; e un regno fisico o mondano, cioè la sovranità che spettava a Lui su tutto il mondo, per questo che in Lui la natura umana era unita a una Persona divina. Per il che, questa seconda sovranità, che è appunto quella indicata dalle parole *ogni podestà in cielo ed in terra,* era personale al Cristo; ed Egli non la comunicò a nessuno, neppure a san Pietro, e ai papi successori di lui (1). E nel nostro caso, quello che si tratta di vedere non è già se il Cristo avesse una podestà anche su ciò che è sottoposto alle

(1) Quare hoc regnum Christo homini est proprium; quod ipse nulli, ne sancto Petro quidem, ejusque successoribus pontificibus comunicavit. — *Comment. in* MATTH. cap. XXVII, 11.

autorità umane, ma se una simile podestà la abbia la Chiesa; se cioè il Cristo gliel'abbia comunicata. Ora Cornelio a Lapide, come s'è visto, dichiara di no; e del rimanente i testi dell'evangelo non indicano altre podestà comunicate dal Cristo a' suoi apostoli che quelle di predicare, di battezzare, di scacciare i demóni, di rimettere o ritenere i peccati, e simili; infine solamente delle podestà relative a quel regno spirituale che s'è detto, e che lo stesso Cristo ha dichiarato di natura diversa dai regni di questo mondo (1). Al Rosmini dunque, il quale seguita a ripetere — osservate il fatto, — si risponde che, appunto osservando il fatto, non si trova nell'evangelo che il Cristo abbia dato alla sua chiesa alcuna podestà che entri nel campo dell'autorità civile. Nè ci basta mostrare che ciò non è; ma crediamo aver ad aggiungere che nemmeno può essere. Perchè l'evangelo, interpretato dalla tradizione della Chiesa, insegna che la sovranità sui poteri di questo mondo, ossia la partecipazione alla seconda specie di regno del Cristo, espressa colle frasi di — *sedere alla destra del Cristo,* o *alla mensa di lui, e giudicare le dodici tribù d'Israele,* — è cosa, non data dal Cristo alla Chiesa attualmente, ma promessa a lei in futuro (2); è premio da Lui annunziato a chi avrà *bevuto un calice* come Lui, e avrà servito i suoi fratelli con animo di dar per essi anche la vita (3); in una parola, è porzione da

(1) Regnum meum non est de hoc mundo. — Joan. XVIII, 36.
(2) Ego dispono vobis regnum. — Luc. XXII, 29.
(3) Matt. XX, 21 e seg. — Luc. XXII, 25 e seg.

Lui assegnata nell'altra vita a' suoi santi. Se dunque una simile autorità l'evangelo la mostra come riservata alla Chiesa trionfante, l'evangelo stesso viene a provare con ciò ch'essa non è comunicabile alla Chiesa militante (1).

Il pregiudizio quindi dei legalisti ha tutta l'aria d'essere invece una verità di religione cattolica: e il Rosmini il quale, dopo averlo combattuto nel modo citato, prosegue trionfalmente, dicendo: « continuiamo a nettare il terreno dagli ingombri (2) » fa pensar poco bene della sua tesi, dal momento che per essa riesce un ingombro la verità. Anzi sarebbe lecito argomentare così: — Se una sottrazione all'autorità civile si manifesta cosa contraria ai princípi dell'evangelo interpretato dalla tradizione, è egli possibile ch'essa sia stabilita dalla tradizione stessa indipendentemente dall'evangelo? O che non si può quindi dichiararla addirittura estranea alla credenza cattolica? — Noi però ci contentiam per adesso di dedurre la conseguenza che questo dogma che si asserisce, non solamente non ha nell'evangelo nessuna prova in favore, ma ne ha invece molte in contrario; e che quindi, chi vuol sostenerlo, non basta che non tocchi l'evangelo, ma bisogna di più che lo faccia dimenticare.

La prova per codesti sostenitori, la grande prova, divenuta, dagli scolastici in poi, il luogo comune di tutte le dissertazioni, prediche, encicliche e pastorali, dove si asserisce il dogma in questione, è il passo

(1) Vedi Bossuet. *Defensio declarationis cleri gallicani.* Lib. I, sect. II, cap. XIX.

(2) *Sulle leggi civili* ec. num. 40.

di san Paolo; il quale, parlando del matrimonio, dice: *questo sacramento è grande, voglio dire nel Cristo e nella Chiesa* (1). — Se l'argomento — ripetono quei sostenitori, — manca nell'evangelo, eccolo però in un altro libro della sacra scrittura; e se è l'unico che la scrittura presenta, è però decisivo. L'apostolo definisce il matrimonio un sacramento. Dunque il sacramento non è cosa che sia stata aggiunta al matrimonio; ma è il matrimonio stesso che è diventato sacramento. —

Per ammettere che sia proprio questa l'interpretazione cattolica del sacro testo sopracitato, non basta, in forza dei princípi che abbiamo esposti, vedere ch'essa è adottata dal maggior numero di autorità ecclesiastiche dopo il medio evo: bisogna cercare se sia quella tenuta dagli antichi maestri della Chiesa; e se la Chiesa stessa, debitamente rappresentata, la abbia stabilita in modo preciso, ed espressamente proposta alla credenza dei fedeli. Prenderemo per guida in questa ricerca un teologo, non solo ortodosso, ma ben accetto a quelli dei quali esaminiamo l'asserzione; un teologo che il papa Benedetto XIV teneva in gran conto, chiamandolo *dottore fondatissimo*; vogliam dire Guglielmo Estio. Così, speriamo, non ci si rimprovererà col Rosmini che andiamo a cercare la dottrina cattolica « nei libri di fra Paolo, del Giannone, o del Febronio, e in altre simili sorgenti torbide e marciose (2). »

(1) Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. — *Ephes.* V, 32.

(2) *Sulle leggi civili* ec., num. 4.

Premettiamo, caso che il lettore non se ne rammentasse, che la parola *sacramento* nella teologia ha la significazione generale di *segno di cosa sacra.* Ora in mezzo a questi segni si distinguono, come si distingue il particolare in mezzo al generale, certi segni istituiti a significare, tra le cose sacre, la grazia divina; e non solo a significarla, ma a produrla. Tali sono i sacramenti propriamente detti; ossia i sacramenti della nuova legge, istituiti da Gesù Cristo (1). Altro dunque è un sacramento che sia tale unicamente nel senso generico della parola, quali erano i sacramenti prima del Cristo, che non servivano se non a significare qualcosa di sacro; altro è un sacramento nel senso particolare suddetto, che è appunto il senso in cui devesi prendere tale parola nella nostra questione.

Ciò premesso, vediamo l'Estio domandare in quale di codesti due sensi devasi intendere il testo di san Paolo, dove il matrimonio è chiamato sacramento: se cioè questa parola, in quel luogo, voglia dir semplicemente che il matrimonio è un segno o un simbolo di qualcosa di sacro; oppure, di più, che gli è congiunta una grazia, come agli altri sacramenti della nuova legge (2). Al che l'autore risponde

(1) Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. — PETRUS LOMBARDUS. *Sententiæ.* Lib. IV, dist. I, c. 2.

Sacramentum proprie dicitur quod est signum rei sacræ in quantum est sanctificans homines. — S. THOM. *Summa* P. III, qu. 60, art. 2, in corp.

(2) Alterum, matrimonium esse signum seu symbolum rei cujus-

che s' ha da intender la prima cosa; e che l' interpretazione cattolica del testo di san Paolo è la seguente: « Quella strettissima congiunzione della quale è detto: — lascerà l'uomo il padre e la madre, e s' attaccherà a sua moglie, e saranno due in una sola carne, — è un sacramento, cioè un mistero, un segno d'una cosa sacra e grande. E qual è questa? Lo spiega l' apostolo aggiungendo: — io dico nel Cristo e nella Chiesa. — Che è come dire: sebbene la congiunzione matrimoniale, considerata in sè, non sembri cosa grande, è tale tuttavia come segno, perchè significa qualcosa di grande; cioè il Cristo e la Chiesa, e la loro congiunzione (1). »

In prova della quale interpretazione, l' Estio adduce, prima di tutto, il testo originale greco, dove la parola, che nella volgata è tradotta *sacramento*, suona invece *mistero* (2); e poi le autorità dei padri della chiesa, i quali applicano il testo in questione

dam sacræ; alterum, conjunctam ei esse gratiæ promissionem, sicut aliis novæ legis sacramentis. — *Comment. in Sent.* Lib. IV, dist. 26, § 5.

(1) *Ibid.*

(2) Το μυστηριον τοῦτο μεγα εστιν, εγω δε λεγω εισ Χριστον και εισ την εκκλησιαν. Su di che l'Estio osserva che anche le ultime parole non avrebber dovuto tradursi *in Christo et in ecclesia*, come se nel greco stesse invece εν Χριστῷ και εν τῇ εκκλησιᾳ; ma piuttosto *in Christum et in ecclesiam* (o forse *quoad Christum et ecclesiam*): giacchè la preposizione εισ coll' accusativo, esprime che il Cristo e la Chiesa sono l'oggetto a cui si riferisce quella misteriosa significazione; e in cambio l'espressione della volgata dà luogo ad intendere che siano la condizione di quella, che cioè tale significazione non esista se non nella chiesa cristiana.

a qualunque legittimo matrimonio, principiando da quello d'Adamo, e comprendendo anche quelli degli infedeli: il che dimostra in modo perentorio che i santi padri non intendevano qualificarsi in quel testo il matrimonio come uno dei sacramenti della nuova legge; giacchè questi principiano dal Cristo, e non possono applicarsi se non a chi ha ricevuto il sacramento del battesimo, il quale è la condizione, o, come si suol dire, la porta di tutti gli altri.

Tra codeste autorità, la più luminosa è quella di sant'Agostino. Trattando egli, nella sua opera sulla Genesi, dell'albero della vita, dice quanto segue: « Per negare che nel paradiso terrestre un albero potesse, come una specie di sacramento, significar la sapienza, bisogna, o non veder nelle Scritture tanti sacramenti corporali di cose spirituali, oppure sostenere che il primo uomo non dovesse vivere con qualcuno di simili sacramenti. Al che sta contro l'Apostolo; il quale, parlando di ciò che appunto il primo uomo disse riguardo alla donna fatta dal suo fianco: — perciò l'uomo lascerà il padre e la madre ec., — dichiara essere anche questo un gran sacramento nel Cristo e nella Chiesa (1). » Ecco dunque detto in modo assai

(1) Potuisse per lignum, tanquam sacramento quodam, significari sapientiam in paradiso corporali, ille credendum non existimat qui, vel tam multa in Scripturis rerum spiritualium corporalia sacramenta non videt, vel hominem primum cum ejusmodi aliquo sacramento vivere non debuisse contendit; cum Apostolus dicat, etiam hoc quod de muliere dixit, quam ei factam esse de latere credimus, « propter hoc relinquet homo patrem et matrem etc. » sacramentum magnum esse in Christo et in ecclesia. — *De Genesi ad litteram.* Lib. VIII, cap. 5.

chiaro che il matrimonio era sacramento secondo il senso di san Paolo, fino nello stato d'innocenza; e un sacramento della stessa specie come l'albero della vita, il quale non è certo un sacramento della nuova legge. E altrove lo stesso dottor della Chiesa ripete che « si riferisce al sacramento del matrimonio ciò che fu detto nel paradiso prima del peccato: — lascerà l'uomo il padre e la madre ec., — il che l'Apostolo chiama gran sacramento (1). »

Questo in quanto al modo con cui sant'Agostino interpreta il testo di san Paolo. In quanto poi alla dottrina ch'esso espone in proposito, questa è che il matrimonio, fino dalla sua origine, cioè fino dall'istituzione divina di esso nelle persone del primo uomo e della prima donna, ha uniti tre beni: la prole; la fedeltà; e un *certo sacramento* (2), cioè la proprietà di figurare, di simboleggiare qualcosa di sacro; la qual proprietà consiste nel non potere il matrimonio venir disciolto dalle volontà che lo hanno contratto (3). Ora codesti beni, sant'Agostino insegna che si effet-

(1) Respondebit connubii sacramentum: De me ante peccatum dictum est in paradiso « relinquet homo patrem et matrem etc.; » quod magnum sacramentum dicit Apostolus in Christo ed in ecclesia. — *De nuptiis et concupiscentia.* Lib. I, num. 23.

(2) *Ibid.* num. 21.

Semel initum connubium in civitate Dei nostri, ubi, *etiam ex prima duorum hominum copula, quoddam sacramentum nuptiæ gerunt*, nullo modo potest, nisi alicujus eorum morte, dissolvi. — *De bono conjugali*, num. 17.

(3) Hujus sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati, quandiu vivunt, inseparabiliter perseverent. — *De nuptiis et concup.* Lib. I, num. 11.

tuarono tutti e tre perfettamente nel matrimonio di Giuseppe e di Maria, genitori del Cristo: la prole, per il figlio Gesù; la fedeltà, perchè non v' ebbe adulterio; il sacramento, perchè non v' ebbe divorzio (1). È quindi necessario concludere che sant' Agostino non intende per codesto sacramento uno dei sacramenti istituiti dal Cristo, dacchè lo afferma già appartenente in modo completo al matrimonio dei genitori di Lui.

Dopo una testimonianza così chiara, e così autorevole per la Chiesa, ogni altra parrebbe superflua. Tuttavia andiamo avanti, e sentiamo un altro padre della Chiesa, santo e papa. La sorgente ci sembra abbastanza pura. Dice dunque san Leone il grande: « Poichè la società matrimoniale fu sin dall' origine costituita in modo che, oltre la congiunzione dei sessi, avesse in sè il *sacramento* del Cristo e della Chiesa, è certo che non si può considerar come moglie quella donna, nella quale non si vede che abbia avuto luogo il *mistero* matrimoniale (2). »

Sant' Isidoro di Siviglia (ancora un santo, signor Rosmini) espone la medesima dottrina; che

(1) Omne nuptiarum bonum impletum est in parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium. — *Ibid.* num. 13.

(2) Cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut, præter sexuum conjunctionem, haberet in se Christi et ecclesiæ *sacramentum*, dubium non est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale *misterium*. — *Ad Rusticum episcopum Narbonensem*. Epist. 2, cap. 4.

cioè il matrimonio è indissolubile in forza della sua istituzione originaria nel paradiso terrestre; e che, in quanto è indissolubile, è sacramento nel senso di san Paolo; ossia è atto a rappresentare, e rappresenta, l'unione indissolubile del Cristo e della Chiesa (1).

Vogliamo addurre un'altra autorità, non d'un santo, ma però d'un papa; d'un papa celebre, del principio del tredicesimo secolo; insomma di Innocenzo III. Così, chi non s'acquieta proprio che all'autorità dei papi, e preferisce quelli non troppo antichi, troverà anch'esso ciò che fa per lui. Si trattava che il re di Francia Filippo Augusto aveva ripudiato la sua moglie. Su di che Innocenzo III scrivendo al vescovo di Parigi, dopo aver esposto l'istituzione divina del matrimonio nel paradiso terrestre, si esprime così: « Avendo dunque, d'allora in poi, la progenie d'Adamo preso a stringere il patto matrimoniale, la mano del creatore cooperò in questo con essa, anche dopo il peccato, a tal segno, che si deve attribuir il *sacramento* del matrimonio piuttosto all'autorità divina, che a un'invenzione umana; giusta il detto evangelico: quello che Dio congiunse l'uomo non separi. *In forza di che* il matrimonio, sebbene sia contratto dagli uomini, significa tuttavia la congiunzione della Chiesa e dell'anima fedele al Cristo, *secondo il detto dell'Apostolo: questo è un gran sacramento*, ec. Dob-

(1) Sacramentum inter conjugatos ideo dictum est, quia, sicut non potest ecclesia dividi a Christo, ita nec uxor a viro. — *De officiis ecclesiasticis*. Lib. II, cap. 19.

biamo quindi colla massima cura metter in guardia i figli della Chiesa in modo che nessuno di loro, col tentar di distaccare da sè quella parte del suo corpo che non si può proprio distaccare, non diventi indegno dei benefizi divini, e non si renda tanto più avversa la Chiesa, quanto più avrà macchiato in sè stesso *la figura* della di lei congiunzione col Cristo (1). » Ora non è questa sempre la stessa dottrina? Il *sacramento* del Cristo e della Chiesa, preso nel senso di *figura;* e questa figura considerata come appartenente al matrimonio fin dalla di lui origine, e *in forza* della di lui indissolubilità.

In relazione a questa dottrina, lo stesso papa, rispondendo alla questione se due infedeli, i quali si convertano alla fede cattolica essendo congiunti in matrimonio con un impedimento non ammesso dalla loro legge ma stabilito invece dalla Chiesa, devano

(1) Cum ergo ex tunc Adæ posteritas sibi invicem jungi consueverit fœdere nuptiali, usque adeo in hoc ipsi cooperata est, et post lapsum parentis, dextera conditoris, ut juxta illud evangelicum « quod deus conjunxit, homo non separet » non humanæ adinventioni sed divinæ auctoritati potius ascribatur matrimonii *sacramentum. Per quod*, licet inter homines contrahatur, significatur tamen in Christo conjunctio ecclesiæ ac animæ fidelis ad ipsum, *juxta illud apostoli « hoc autem dico magnum sacramentum*, etc. » Unde, quantum in nobis est, ecclesiæ filiis debemus summo studio præcavere, ne, si quis impie agens in seipsum, partem sui corporis, quia scindere omnino non potest, a se forsan avellere attentavit, animam suam a divinæ bonitatis amplexibus efficiat alienam, et propter hoc totam ecclesiam tanto amplius sibi reddat offensam, quanto minus provide *figuram* desponsationis ejus ad Christum, quantum in ipso fuerat, maculavit. — *Lib.* I, *epist.* 4.

per questo, dopo convertiti, separarsi, dice così: « Siccome *il sacramento del matrimonio esiste presso i fedeli e presso gl'infedeli*, costoro, uniti in simile matrimonio, possono liberamente e lecitamente rimanere congiunti; giacchè l'effetto del sacramento del battesimo è di rimettere i peccati, e non già di sciogliere i matrimoni (1). » E quando, sempre secondo Innocenzo III, son due fedeli che contraggono matrimonio, non è da credere che il battesimo, ch'essi han già ricevuto, faccia diventar sacramento il loro matrimonio, cosichè questo sacramento non esista che presso i fedeli. Il battesimo rende solamente *rato* il sacramento del matrimonio (2). La qual parola *rato* non vuol dir altro se non che il matrimonio fatto dopo il battesimo, non può esser sciolto nemmeno per qualche titolo, pel quale può invece esser sciolto quello fatto prima del battesimo.

Si vede quindi in che senso Innocenzo III, anche in questi luoghi, intenda la parola di sacramento, applicata al matrimonio secondo il testo di san Paolo; in un senso cioè che non è certo quello di sacramento della nuova legge, dacchè si dichiara appartenere un simile sacramento anche ai matrimoni degli infedeli. Cosa del resto già abbastanza espressa da

(1) Cum *sacramentum conjugii apud fideles et infideles existat...* fideles hujusmodi matrimonialiter copulati, libere possunt et licite remanere conjuncti; cum per sacramentum baptismi non solvantur conjugia, sed crimina dimittantur. — *Decretal.* Lib. IV, tit. 19, cap. 8.

(2) Sacramentum fidei, ratum efficit conjugii sacramentum. — *Ibid.* cap. 7.

sant'Agostino, dove è detto: « Notai un terzo bene che deve esserci nei coniugi, *specialmente* in quelli che appartengono al popolo di Dio, cioè un certo sacramento (1). » E dove è detto: « Nella città del nostro Dio, cioè nella Chiesa, non solo il vincolo del matrimonio, ma anche il sacramento di esso è *raccomandato* per modo, che non si permette al marito di ceder la sua moglie a un altro (2). » *Specialmente* nella Chiesa, dunque non unicamente in essa: da lei *raccomandato*, dunque non fatto da lei, non proprio di lei. E infatti, come dice l'Estio, se il matrimonio tiene dalla sua istituzione primitiva l'esser segno dell'unione tra il Cristo e la Chiesa, la qualità d'infedeli in quelli che lo contraggono non può togliere quella significazione, per la stessa ragione ch'essa non può togliere la significazione dell'arcobaleno istituita dopo il diluvio (3).

Ed eccoci ritornati, colle citazioni, al *dottore fondatissimo;* l'opinione del quale, ci lusinghiamo d'esser riusciti a mostrare che è fondatissima davvero.

Or dunque, dopo tutto questo, a cosa si riduce il grande argomento che si cava dal testo di san Paolo

(1) Adverti tertium bonum quod esse in conjugibus debet, *maxime* pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum. — *Contra Julianum.* Lib. V, num. 46.

(2) In civitate Dei nostri, hoc est in ecclesia, nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum ita *commendatur*, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere. — *De fide et operibus*, num. 10.

(3) Infidelitas contrahentium matrimonium, eam significationem tollere non potuit, sicut eadem infidelitas tollere non potest significationem iridis institutam post diluvium. — *Loc. cit.* § 6.

a provare il dogma del cambiamento di natura del matrimonio? Si riduce a un equivoco della parola *sacramento*. Questa parola si trova in vari altri luoghi delle lettere di san Paolo, secondo la volgata; e significa, o il mistero dell'incarnazione, o quello della predicazione dell'evangelo ai gentili, o quello della rinnovazione di tutto il mondo per mezzo del Cristo (1). In tutti codesti luoghi, e in quello che esaminiamo, essa è sempre la traduzione della stessa parola greca che suona *mistero*. Perchè dunque intenderla come mistero in quei luoghi; e invece nel nostro, no? Che diritto c'è di darle in questo caso un senso diverso dagli altri casi affatto simili? Non si sa capire come queste ragioni siano sfuggite agli scolastici, che hanno introdotto l'argomento in questione; e come sfuggano a quelli che seguitano ad adoperarlo. Pare che gli scolastici, volendo addurre contro gli eretici delle prove che c'è un sacramento del matrimonio istituito dal Cristo, e da metter insieme agli altri sei sacramenti della Chiesa; e d'altronde non avendo tempo di fare in proposito una ricerca molto accurata (e infatti, come è possibile, quando si scrive tanta roba come loro?); visto il testo di san Paolo - *questo sa-*

(1) Ut notum faceret nobis *sacramentum* voluntatis suæ. — *Ephes.* I, 9.

Quoniam secundum revelationem notum mihi factum est *sacramentum*. — *Ibid.* III, 3.

Quibus voluit Deus notas facere divitias gloriæ *sacramenti* hujus in gentibus. — *Coloss.* I, 27.

Et manifeste magnum est pietatis *sacramentum*, quod manifestatum est, etc. — 1 *Tim.* III, 16.

cramento è grande - pare, diciamo, che abbiano esclamato: « Ecco bella e trovata la prova che cerchiamo! Ecco detto chiaro e tondo che il matrimonio è un sacramento, e di più un gran sacramento! » In che senso poi ciò sia detto, o non si curarono d'informarsene, ovvero pensarono che quelli pei quali scrivevano, non andrebbero poi tanto per la minuta. Così pure, coloro che seguitano ad addurre un simile argomento (e ciò fanno tanto più volentieri perchè esso serve loro a provare, non solo che c'è un sacramento del matrimonio, ma che c'è in quel senso nel quale preme a loro che ci sia), se arrivano ad aver dei dubbi sulla bontà di esso, si lusingano forse ch'esso diventi buono a furia di ripeterlo. Ma intanto fanno ridere di cuore i protestanti, i quali negano il sacramento del matrimonio nel senso di uno dei sette sacramenti della chiesa cattolica. « Se la vostra prova » rispondon loro i protestanti, « dell'esistenza di codesto sacramento che voi dite, è il testo di san Paolo, abbiamo il piacere d'essere pienamente d'accordo con voi. Ammettiamo anche noi che il matrimonio sia una figura, un simbolo dell'unione tra il Cristo e la Chiesa, e che in questo senso lo si possa chiamar sacramento. Nient'altro che questo, però. Del resto il passo di san Paolo, che voi stessi m'adducete, non significa niente di più. Su via dunque, diamoci la mano. » È il caso di pregar vivamente codesti cattolici di cui parliamo, d'andar a prendere le prove del dogma ch'essi sostengono, in tutt'altro luogo tranne che nel passo di san Paolo; giacchè, seguitando così, essi, non solo non ottengon lo scopo

di provare questo loro dogma, ma riescono di più a compromettere il vero dogma della chiesa cattolica, cioè l'esistenza d'un sacramento del matrimonio istituito dal Cristo.

La sacra scrittura dunque non dà alcun appoggio alla credenza che il Cristo abbia cambiato la natura del matrimonio; anzi le è apertamente contraria. L'evangelo, innanzi tutto, mostra in genere, come s'è visto, che il Fondatore della Chiesa, non solo non diede a lei alcun diritto spettante alle autorità umane, ma dichiarò di non volerle dar nulla di simile: riguardo poi al matrimonio in particolare, fa vedere che l'unicità e l'indissolubilità di esso (le quali proprietà sono appunto ciò che costituisce la natura speciale del vincolo matrimoniale) non furono introdotte dal Cristo come cose nuove, ma invece dipendono dall'istituzione di Dio nel principio della società umana; e che quindi il Cristo non istituì una nuova natura di matrimonio, ma invece richiamò il matrimonio alla sua natura primitiva (1). In quanto poi a san Paolo, il suo testo, interpretato dalla tradizione della Chiesa, invece di significare, come si vorreb-

(1) Non legistis, quia qui fecit hominem *ab initio*, masculum et feminam fecit eos, et dixit: « propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una? » *Itaque* jam non sunt duo, sed una caro. Quod *ergo* Deus conjunxit, homo non separet.

Moyses, ad duritiam cordis vestri, permisit vobis dimittere uxores vestras: *ab initio autem non fuit sic.* — MATTH. XIX, 4 et seq.

L'unicità e l'indissolubilità non sono esposte altrimenti che come conseguenze (*itaque, ergo*) dell'istituzione primitiva.

be, che il matrimonio ha cambiato natura, significa all'opposto ch'esso è ancora, nella sua essenza, la stessa cosa come prima; cioè sempre quel simbolo dell'unione tra il Cristo e la Chiesa, quale esso era fin dal principio del mondo.

I documenti della tradizione addotti in prova della suddetta interpretazione del testo apostolico, servono quindi nello stesso tempo a provare come la credenza stabilita in proposito dalla Scrittura, abbia anche l'appoggio della tradizione. C'è del resto nei santi padri qualcosa di più esplicito ancora. « Come mai è possibile » dice san Clemente Alessandrino, « che sia una cosa il matrimonio secondo la legge antica, e un'altra cosa diversa quello secondo il nostro Signore, quando è sempre lo stesso Dio che si serve? Se una cosa l'ha ordinata il Padre, è anzi una ragione perchè il Figlio la mantenga. Se l'autore dell'antico testamento e quello del nuovo sono uno stesso e solo Dio, questo non può contradire a sè medesimo (1). »

E sant'Agostino, accusato dai Pelagiani d'aver insegnato che il matrimonio sotto la nuova legge è diverso da quello che era prima, risponde dichiarando che il matrimonio fu istituito da Dio, non dal Cristo; e che anche dopo il Cristo, come prima di lui, esso è sempre regolato dalla legge della sua istituzione. « Anche adesso » dice, « non si fa niente di diverso da

(1) Quomodo vetus quidem est solum matrimonium et legis inventum, alienum autem est quod est ex Domino matrimonium, cum idem Deus servetur a nobis?... Multo magis quæ jussit Pater servabit quoque Filius. Si autem idem simul est et Legislator et Evangelista, nunquam ipse secum pugnat. — *Strom.*, lib. III.

quello d'allora, che cioè l'uomo stia attaccato a sua moglie, e siano due in una sola carne (1). »

Ma il documento autorevole dove questa credenza è espressa colla maggior chiarezza e precisione, sa il lettore qual è? Appunto quel concilio di Trento, che è addotto come un argomento terribile da quelli che sostengono la trasmutazione del matrimonio. Tutto dipende che costoro s'appoggiano sui canoni del concilio; nei quali, com'è noto, la dottrina è mista insieme colla disciplina, e non si distingue da questa con caratteri precisi e sicuri. Noi, in cambio, guardiam quella parte che è dedicata esclusivamente ad espor la dottrina della Chiesa; che porta per titolo — dottrina del sacramento del matrimonio, — e si chiama, appunto per ciò, parte dottrinale; che è posta come introduzione, e quindi come norma all'intendere quel che vien dopo. Ecco dunque ciò che dice il concilio di Trento in codesta sua parte: « Gesù Cristo *insegnò più chiaramente* che il vincolo matrimoniale ha luogo solamente tra due persone; e insieme *confermò* l'indissolubilità d'un simile vincolo, già tanto tempo prima pronunziata da Adamo (2). Egli stesso poi, istitutore e perfezionatore di venerabili sacramenti,

(1) Respondeo a Deo nuptias institutas, et tunc, quando dictum est: « propterea relinquet homo etc., et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una; » et nunc, propter quod scriptum est: « a Domino jungitur viro mulier. » *Neque enim aliud fit etiam nunc quam illud*, ut adhæreat homo uxori suæ, et sint duo in carne una. — *Contra duas epistolas Pelagianorum*. Lib. I, n. 9.

(2) Hoc vinculo duos tantummodo copulari et coniungi, Christus Dominus *apertius docuit*;... statimque ejusdem nexus firmitatem, ab Adamo tanto ante pronunciatam, *confirmavit*. — Sess. XXIV.

ci meritò colla sua passione una grazia, la quale *perfezionasse* quel naturale amore, *confermasse* l'unità indissolubile, e *santificasse* i coniugi (1). Il matrimonio quindi nella legge evangelica, rispetto ai connubi antichi, ha codesta grazia per di più (2). » Davvero non si può esprimer più chiaro ciò che il Cristo ha fatto riguardo al matrimonio. Egli è autore d'una grazia, la quale s'aggiunge al matrimonio in maniera, che questo nella sua essenza rimane inalterato. E infatti, *santificare* il matrimonio non vuol dire istituirne un altro; *confermare, perfezionare* un atto, non equivale a cambiargli la natura.

Oramai, a quelli che asseriscono il dogma di codesta mutazion di natura, si può domandare dove l'hanno preso. E se ci adducono per fonti di esso dei teologi del medio evo, oppure, come fa il Rosmini, dei papi principiando da Pio VI, si può risponder loro colle seguenti parole del Fleury: « Il suffit qu'on sache le commencement d'une opinion, pour être assuré qu'elle ne sera jamais declarée être de foi, quoi qu'en puissent dire ceux qui s'échauffent le plus à la soutenir; puisqu'il est de foi que l'Église ne croira jamais que ce qu'elle a toujours cru, quoiqu'elle puisse l'expliquer plus clairement, quand elle le juge nécessaire (3). »

(1) Gratiam vero, quæ naturalem illum amorem *perficeret*, et indissolubilem unitatem *confirmaret*, conjugesque *sanctificaret*, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. — *Ibid.*

(2) Matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis gratia præstat. — *Ibid.*

(3) *Cinq.me discours sur l'histoire ecclésiastique.* Num. 13.

Articolo II. — *Se la Chiesa creda che non sia matrimonio valido pe' suoi fedeli se non quello che ha il sacramento istituito dal Cristo.*

Conviene ora esaminar la credenza della Chiesa secondo il punto di vista sotto il quale essa è presentata e asserita dal Rosmini, in quella sua proposizione che abbiam citato in principio dell'articolo precedente, cioè: « È indubitato che la chiesa cattolica tiene ed ha sempre tenuto questo dogma: non si dà altro matrimonio pei cristiani che quello che è sacramento; quello che non è sacramento, non è matrimonio, ma concubinato. »

Innanzi tutto, che per sacramento qui s'intenda e si deva intendere un sacramento della nuova legge, è cosa da non metter nemmeno in questione; anche solo in grazia della proposizione che segue: « Non si dà sacramento senza che intervenga il consenso e l'autorità della Chiesa. » La qual proposizione, se è vera pei sacramenti istituiti dal Fondatore della Chiesa, sarebbe all'opposto troppo apertamente falsa, a volerla estendere al senso generico della parola sacramento; ad intendere, insomma, che non possano esserci, senza l'autorità della Chiesa, quei semplici misteri che, per testimonianza della Chiesa medesima, c'erano anche prima ch'essa esistesse.

La credenza dunque della chiesa cattolica, secondo il Rosmini, è che il matrimonio, pei fedeli di lei, non è valido, non esiste, non è matrimonio, ma invece un'altra cosa, se non c'è insieme il sacramento isti-

tuito dal Cristo: in altri termini, che questa istituzione del Cristo è un *elemento essenziale* della convenzione matrimoniale pei cattolici; giacchè elemento essenziale d'una convenzione è appunto quello senza del quale la convenzione stessa, o è nulla, oppure diventa una convenzione d'altra specie. Ora, se la credenza della Chiesa (come ci lusinghiamo d'aver mostrato nell'articolo che precede) è che il Cristo non ha alterato l'*essenza* del matrimonio, non può la credenza stessa essere che il Cristo abbia introdotto nel matrimonio un nuovo elemento *essenziale;* perchè questa proposizione è precisamente la negazione dell'altra. Crederemmo quindi che questo piccolo ragionamento, aggiunto alla soluzione della questione precedente, dovesse bastare per decidere sulla verità dell'asserzione del Rosmini. Tuttavia, poichè il Rosmini non approva che si ragioni in queste materie, ma vuole che invece si osservi il fatto, osserviamo il fatto, e vediamo se è proprio vero che la chiesa cattolica non abbia mai riconosciuto, pe' suoi fedeli, come valido un matrimonio, nel quale essa non potesse riconoscere nello stesso tempo l'esistenza del sacramento. Un caso solo che si trovasse, dove fosse provato non esserci il sacramento, e dove si vedesse tuttavia riconosciuto valido il matrimonio dalla Chiesa, basterebbe a far cadere il dogma che si asserisce. Ora il singolare è che di codesti casi, invece d'uno solo, se ne trovano molti e molti; anzi si trova che la Chiesa ha sempre tenuto la validità del matrimonio come cosa affatto indipendente dal sacramento istituito per la santificazione del matrimonio stesso.

Digitized by Google

Matrimoni degli infedeli, e misti.

Un caso che si presenta subito alla più leggera ricerca, è quello del matrimonio degli infedeli. Se due infedeli maritati diventano, colla conversione e col battesimo, figli della Chiesa, questa non li obbliga a dividersi, oppure a maritarsi di nuovo; ma riconosce ed ha sempre riconosciuto valido il loro matrimonio. E infatti san Paolo scriveva agli infedeli convertiti di Corinto: « A quelli che son congiunti in matrimonio, non son io che lo comando, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito; che se si separasse, rimanga senza rimaritarsi, oppure si riconcili col marito. E parimente il marito non rimandi la moglie (1). » E il papa Innocenzo I: « Perchè non si creda che le parole — quello che Dio congiunse l'uomo non separi — il Signore le abbia dette solo per le persone maritate dopo il battesimo, si rifletta ch'Egli le disse interrogato da Giudei, e rispondendo a dei Giudei (2). » Questa tradizione è confermata dalla massima del diritto canonico che abbiam già citato, adducendo una decretale d'Innocenzo III; che cioè *l'effetto del battesimo è di rimettere i peccati, e non già di sciogliere i matrimoni.* Ora, in codesti matrimoni può la Chiesa riconoscere il sacramento? Tra i teologi che rispondono a questa do-

(1) I *Cor.* VII, 10.

(2) Ipse Dominus, cum interrogaretur a Judæis si liceret dimittere uxorem, atque exponeret fieri non debere, addidit: « quod ergo Deus junxit, homo non separet. » Ac ne de his locutus esse credatur, qui post baptismum sortiuntur, meminerint hoc et a Judæis interrogatum, et Judæis esse responsum. — *Epist. ad episcopos Macedoniæ.*

manda, sceglieremo ancora il *dottore fondatissimo.* « Gli infedeli » esso dice, « non possono esser partecipi dei sacramenti della nuova legge, perchè il battesimo è la porta dei sacramenti. Quindi il matrimonio, in quanto è sacramento della nuova legge, istituito dal Cristo, non esiste presso gli infedeli (1). Non si può creder poi che col battesimo, il matrimonio fatto prima di esso, diventi sacramento della nuova legge; perchè col battesimo, nè si rinnova, nè si deve rinnovare il contratto matrimoniale; e nemmeno s'amministra la benedizione del matrimonio (2). » Il che vuol dire: fate consistere il sacramento nel contratto stesso, o fatelo consistere invece nella benedizione, e tanto a un modo come all'altro non ce lo potete trovare nel matrimonio degli infedeli convertiti. Ed ecco per conseguenza un matrimonio di cattolici che la Chiesa riconosce valido senza che ci sia il sacramento.

Così pure, nei primi tempi della Chiesa, essendo molto mescolati insieme i cristiani coi pagani, erano frequenti i matrimoni tra di loro. Ora è egli possibile che quella Chiesa, la quale non ammetteva i pagani al sacramento del battesimo se non dopo lunga pre-

(1) Infideles non posse sacramentorum novæ legis esse participes, ex eo constat quia baptismus est janua sacramentorum. Quocirca matrimonium, qua ratione novæ legis sacramentum est, et a Christo institutum, apud infideles non habetur. — *In IV Sent. dist.* 39, § 5.

(2) Per baptismum non fit ut conjugium quod ante baptismum contractum fuerat, sit sacramentum novæ legis; quia contractus, nec iteratur per baptismum, nec iterari debet; nec sacerdotis benedictio adhibetur. — *Ibid.* § 8.

parazione, per *non dare le cose sante ai cani* (1), avesse la credenza che i pagani stessi, col semplice fatto del contrar matrimonio con un cristiano, fossero ammessi al sacramento del matrimonio, il quale per giunta, come sacramento *dei vivi*, esige disposizioni maggiori che non il battesimo? E tuttavia, è bensì questione se tali matrimoni fossero leciti o illeciti riguardo alla Chiesa; ma che in faccia a lei fossero validi, è fuori di dubbio: altrimenti, come dice l'Estio, la madre di sant'Agostino, e le altre sante donne maritate con pagani, non avrebbero certo seguitato a rimanere nella loro unione maritale, se avessero appena sospettato che questa non fosse matrimonio ma concubinato (2).

Matrimoni dei catecumeni, e dei penitenti.

Un altro caso è quello dei catecumeni e dei penitenti. Ai primi, i quali duravano talvolta nel catecumenato parecchi anni, ed anche tutta la vita, la Chiesa permetteva il matrimonio; ma non si può credere ch'essa accordasse con ciò un sacramento a persone che non avevano ancora ricevuto quello del battesimo. I secondi, in forza appunto del loro stato di penitenza, erano esclusi dai sacramenti; e tuttavia

(1) Matt. VII, 6.

(2) Augustinus testatur talia conjugia ita frequentata suo tempore fuisse, ut vix putarentur illicita. Unde satis intelligitur multo minus fuisse persuasum ea esse irrita, quando nec in quæstionem ab Augustino vocatum est; præsertim cum Augustini mater, aliæque multum laudatæ mulieres, in ejusmodi nuptiis permanserint, non utique permansuræ, si vel suspicionem habuissent invalidi contractus. — *Loc. cit.* § 3.

se, durante quello stato, contraevano matrimonio, venivano bensì puniti dalla Chiesa con altre pene spirituali, ma il loro matrimonio era da lei riconosciuto valido. Incapaci dunque di sacramenti, e nello stesso tempo capaci di matrimonio valido in faccia alla Chiesa. Dov'è quindi la credenza che in faccia a lei il sacramento sia condizione necessaria di quella validità?

Matrimoni presuntivi

Andando avanti, troviamo nel diritto canonico delle decretali stabilita la validità dei matrimoni così detti *presuntivi*. Secondo quel diritto, il consenso che fa il matrimonio è quello espresso con parole che significhino il tempo presente (*consensus de præsenti*); come per esempio: io ti prendo in moglie; e non già: io ti prenderò, prometto di prenderti, e simili. Un consenso che significhi il tempo futuro (*consensus de futuro*), non costituisce il matrimonio, ma gli sponsali. Ora se due persone cattoliche, unite con semplici sponsali, si congiungono corporalmente tra di loro, quel diritto canonico tiene che, per questo solo fatto, la loro unione è diventata valido matrimonio. Ciò perchè, in forza della promessa che precede, il fatto che segue viene interpretato come equivalente ad una dichiarazione di consenso attuale. Anche in questo caso quindi il matrimonio esiste come effetto d'un consenso di tempo presente; solo che questo, invece d'essere espresso, è presunto: ed ecco perchè simili matrimoni si chiamano presuntivi. Il principio di cui parliamo è formolato nella seguente sentenza del diritto canonico: « Le promesse di matrimonio

si cambiano in matrimonio effettivo, quando esse sono seguite dal commercio corporale (1) *n*; ed è stabilito da varie decretali dei papi Alessandro III ed Innocenzo III (2). Esso poi venne abolito dal decreto del concilio di Trento che determina di non riconoscer validi se non i matrimoni fatti secondo la forma ch'esso prescrive; il che però non toglie che, prima di questo decreto, i matrimoni di cui si tratta, siano stati per lungo tempo tenuti validi dalla Chiesa. Ciò posto, si domanda come mai la Chiesa poteva in essi riconoscere il sacramento. Se è vero che, secondo la credenza di lei, è il contratto stesso matrimoniale quello che è sacramento, in questi casi nei quali un simile contratto non esisteva, nè in parole, nè in altri segni esterni che tenesser luogo di parole, dove mai poteva essere il sacramento? L'unico atto esteriore era l'atto carnale. Bisogna dunque supporre che fosse quest'atto il segno sensibile al quale la Chiesa credesse congiunta la grazia santificante. Siam certi che anche quelli che sostengono il dogma in questione, grideranno al sacrilegio e all'assurdo.

Matrimoni clandestini

I matrimoni che i fedeli contraevano effettivamente, col consenso di tempo presente ch'abbiam detto, ma senza l'assistenza d'alcun testimonio; oppure con dei testimoni, ma senza praticar gli atti religiosi che la Chiesa, fin dal suo principio, ordinò a' suoi fedeli; son quelli che si chiamano matrimoni *clandestini*.

(1) Sponsalia de futuro transeunt in sponsalia de præsenti, accedente copula carnali.

(2) *Decretal.* Lib. IV, tit. 1, cap. 15 et cap. 30. — *Ibid.*, tit. 5, cap. 3 et 6.

Questi la Chiesa, appunto perchè fatti in onta alle proprie ordinazioni, li condannò sempre come illeciti; ma tuttavia li tenne per validi, fino al decreto del concilio di Trento; il quale, mentre li annulla per il futuro, prescrive espressamente, e sotto pena d'anatema, di credere che per il passato essi fossero veri e validi matrimoni (1). Ora la Chiesa teneva forse insieme ch'essi fossero sacramenti della nuova legge? e il concilio di Trento prescrive forse di credere anche questo, riguardo ad essi? Il cardinal Pallavicino, rispondendo, e con buone ragioni, al Sarpi, il quale rimprovera al concilio di detestar codesti matrimoni, mentre li tiene sacramenti, e mentre i sacramenti la Chiesa li venera e non li detesta, dice così: « Innanzi tutto non fu mai dichiarato dal concilio che questi matrimoni fossero sacramenti, tanto che alcuni gravi teologi il negano (2). » Crediamo che quelli di cui esaminiam l'asserzione, non disprezzeranno l'autorità del Pallavicino. Del resto, meglio d'uno scrittore papale e d'un cardinale, c'è un papa in persona. Benedetto XIV dichiara che è opinione controversa nella Chiesa se il ministro del sacramento del matrimonio sia il sacerdote, oppure gli stessi contraenti; ed accennando le ragioni esposte da Melchior Cano in favore della prima opinione, e poi quelle

(1) Dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit; et proinde iure damnandi sunt illi, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant. — Sess. XXIV. *De reform.*, cap. 1.

(2) *Storia del concilio* ec. Lib. XXIII, c. 9, n. 13.

che appoggiano la seconda, dice che non vuol con ciò indurre ad abbracciar l'una piuttosto che l'altra, ma persuadere invece che *entrambe sono probabili*, e che il fedele può seguir quella che gli pare, *senza alcuna taccia d'errore*. In conseguenza di che lo stesso papa, rammentando ai vescovi il dovere di non introdurre nelle loro sentenze nessuna parola che sembri appoggiare un'opinione controversa tra i cattolici, prescrive loro che, trattando del matrimonio, si guardino dal chiamar ministri di esso piuttosto i contraenti che il parroco; e apprendano che non istà bene ch'essi assuman la parte di giudice, e definiscano una questione sulla quale finora la Chiesa non pronunziò (1). Oh vescovi lombardi, che nella vostra istruzione pastorale del 5 gennaio, non solo decidete una simile questione, ma ci ordinate di credere che la vostra decisione è dogma della chiesa cattolica! (2)

(1) Hucusque explicata Melchioris Cani sententia, tot doctorum suffragiis communita, est *valde probabilis*, ac cuiquam liberum, *absque ulla erroris nota*, eam amplecti. — *De synodo diœcesana*. Lib. VIII, c. 13, § 4.

Utriusque opinionis solidiora fundamenta innuimus, non animo inducendi ad unam vel alteram amplectendam, sed ut episcopis sit persuasum utramque esse probabilem, suosque habere magnæ auctoritatis patronos: atque inde non decere discant, ut ipsi judicis partes assumant, quæstionemque definiant de qua Ecclesia hactenus nihil pronuntiavit. Quare acturi de matrimonio.... caveant ne aut parochum, aut ipsos contrahentes, ejusdem ministros appellent. — *Ibid.* § 9.

(2) L'uomo e la donna, nel congiungersi mediante il vincolo matrimoniale, non sono già due semplici patteggianti d'un umano contratto, ma due dispensatori d'un divino mistero, due sacri ministri d'un celeste sacramento. — *Istruzione pastorale sul sacramento del matrimonio*. Milano, 1861, pag. 12.

Digitized by Google

Ora, poichè il papa Benedetto XIV, nel mentre interpreta ed applica le decisioni del concilio di Trento, permette ai cattolici di credere che il matrimonio non abbia *in nessun modo* la qualità di sacramento se non venga consacrato dalla benedizione sacerdotale (1), permette con ciò ad essi di credere che codesta qualità di sacramento non ci fosse nei matrimoni clandestini, ai quali mancava appunto quella benedizione. Ecco dunque da una parte il concilio di Trento che ordina ai fedeli, sotto pena d'anatema, di tener per validi quei matrimoni; e dall'altra parte lo storico papale di quel concilio, dei gravi teologi, e infine il papa Benedetto XIV, i quali fan credere, o, se non altro, permetton di credere, che i matrimoni stessi non fossero sacramenti. Si converrà che questa sarebbe, da parte della Chiesa, una maniera molto strana di stabilire il dogma che *tra i cattolici non si dà altro matrimonio valido se non quello che è sacramento.*

Matrimoni secondo il concilio di Trento.

La stessa argomentazione vale anche pei matrimoni fatti secondo la forma prescritta dal concilio di Trento. Questo, com'è noto, esige per la validità di essi che il parroco assista semplicemente come testimonio, e non già ch'esso anche amministri la benedizione. L'autorità ecclesiastica incaricata d'applicar le leggi tridentine, in vari casi di fedeli maritati validamente rispetto alla Chiesa, ma senza la benedizione matrimoniale, permette d'amministrar questa

(1) Matrimonium, nisi fuerit sacerdotali benedictione sacratum, neque gratiam conferre, neque *ulla ratione* ad sacramenti dignitatem pertingere. — *Op. cit.* Lib. VIII, c. 12, § 2.

benedizione, anzi prescrive d'esortar quei coniugi a riceverla, ma a condizione di dichiarar loro espressamente ch'essa è *cosa affatto indipendente* dalla validità del loro matrimonio (1). E nello stesso tempo si permette ai fedeli di credere che il sacramento consista in quella benedizione. Come mai dunque si può condannarli, se essi, anche dopo il concilio di Trento, credono che il sacramento del matrimonio sia *cosa affatto indipendente* dalla validità del matrimonio stesso?

Del resto, anche le altre disposizioni di quel concilio, che è pure la grande autorità a cui s'appoggia chi sostiene l'inseparabilità del contratto dal sacramento, provano contro codesta inseparabilità. « Il santo concilio raccomanda che *i coniugi*, prima della benedizione sacerdotale da riceversi nella chiesa, non ábitino nella stessa casa (2). » I coniugi, è detto; cioè quelli che sono già marito e moglie in faccia alla Chiesa, perchè hanno già contratto il matrimonio secondo la forma prescritta. Ora, se il concilio intende che il sacramento sia tutt'uno col contratto matrimoniale, intende dunque che questi coniugi hanno anche già ricevuto il sacramento. Come mai allora

(1) Fideles hortandos esse ut, cum sacerdotis copiam habere possunt, ab eo benedictionem petant; qui tamen iis declarabit, hujusmodi benedictionem ad validitatem matrimonii *minime pertinere*. — Vedi KUTSCHKER. *Das Eherecht der katholischen Kirche*. Vienna, 1856. Vol. I, pag. 500.

(2) Sancta Synodus hortatur ut conjuges, ante benedictionem sacerdotalem, in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent. — Sess. XXIV. *De reform.*, cap. 1.

raccomanda ch' essi non ábitino nemmeno nella stessa casa, per questo solo che manca loro la benedizione, la quale, se il sacramento consiste nel contratto, non è niente di più d'una pura cerimonia religiosa? Il rispetto per una pura cerimonia è forse una ragione bastante per far un' ordinazione espressa, e un' ordinazione così grave come è di seguitar a tener divise tra di loro due persone che si amano, e che sono già unite insieme validamente e santamente? Davvero il concilio fa credere ch' esso riponga il sacramento in codesta benedizione, o che almeno abbia molto riguardo per l' opinione che ve lo ripone; e che quindi, nelle sue prescrizioni riguardanti il contratto, esso consideri il contratto stesso separatamente dal sacramento. — Inoltre è detto: « Il santo concilio esorta i coniugi a questo che, prima di contrarre, o almeno tre giorni prima di consumare il matrimonio, confessino i loro peccati (1). » Dal momento che il concilio raccomanda al fedele la confessione, che il fedele sa esser il mezzo per ridur l'anima in istato di grazia, perchè mai lasciargli libero di farla prima o dopo il contratto, quando avesse voluto insegnargli che consiste appunto in codesto contratto quel sacramento *dei vivi*, per ricever bene il quale bisogna essere in grazia di Dio? — Così pure, perchè ordinar ai fedeli di contrarre alla presenza del parroco, oppure d' un altro sacerdote, e non invece davanti a un testimonio laico, se voleva insegnar loro che essi medesimi, coll'atto del con-

(1) Sancta Synodus conjuges hortatur, ut antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem, sua peccata diligenter confiteantur. —Sess. XXIV. *De reform.*, cap. 1.

trarre, si amministrano reciprocamente il sacramento? E infatti, ciò non si può credere se non ammettendo il supposto che anche questo sacramento, come il battesimo nel caso di necessità, faccia eccezione al principio generale che i sacerdoti *sono i ministri e i dispensatori dei misteri divini* (1). Ora per il battesimo, il catechismo appunto del concilio tridentino, considerato come il più fedele interprete della dottrina di esso, insegna che le donne e i laici non devono amministrare il sacramento quando è presente un sacerdote (2). Se si voleva stabilire che il caso del matrimonio fa eccezione perfino a questa regola eccezionale, e che in esso il sacerdote deve assistere come testimonio a un sacramento amministrato da persone laiche, bisognava dirlo; e a ogni modo poi conveniva prescriver invece la presenza d'un testimonio che non fosse un sacerdote, a fine di non urtare inutilmente contro un altro insegnamento. Per salvare il concilio da queste tacce, bisogna dunque supporre ch'esso abbia regolato il matrimonio unicamente come contratto, e non già insieme come sacramento. A chi volesse da ciò dedurre che spetta alla Chiesa il regolar il contratto matrimoniale, si potrebbe sempre rispondere che in una materia, non solamente di pura disciplina, dove la Chiesa non è nè immutabile nè infallibile, ma, per di più, tale che non appartiene chiaramente di sua natura all'autorità ecclesiastica,

(1) I *Cor.* IV, 1.

(2) Mulier si mares adsint, laicus item præsente clerico, tum clericus coram sacerdote, baptismi administrationem sibi sumere non debent. — *Catechismus concilii tridentini.* P. II, c. II, § 25.

il semplice aver questa fatto una cosa, non è per il fedele una prova bastante ch'essa abbia il diritto di farla. E intanto resta la prova che perfino il concilio di Trento ha separato quei due elementi, che si asseriscono uniti insieme per il cattolico da un nesso perpetuo e inseparabile.

Matrimoni degli accattolici, e misti, dopo il concilio di Trento.

Ma anche dopo il concilio di Trento, i papi e le congregazioni romane han seguitato, e seguitano sempre, a fare codesta separazione; e ciò nelle lor decisioni sulla validità dei matrimoni degli accattolici tra di loro, oppure di quelli tra accattolici e cattolici. Il solo fatto di giudicar anche di simili matrimoni, colla legge del concilio di Trento; di tenere ch'essi non possono sfuggir alle prescrizioni di questa, se non in forza d'una speciale decisione pontificia; di mettere, insomma, come principio che la legge tridentina obbliga anche gli accattolici; è una continua conferma che questa legge considera il matrimonio unicamente come contratto; giacchè se lo considerasse anche come sacramento, in che modo potrebbe essa abbracciare i matrimoni degli accattolici e i misti, nei quali, secondo la dottrina della Chiesa, non può esserci il sacramento? E infatti la dottrina della Chiesa è che non può darsi, fuori della chiesa cattolica, altro sacramento eccetto quello del battesimo. Della qual dottrina raccoglie le prove Graziano nel suo Decreto; e poi, riassumendole, conclude: « Poichè dunque Innocenzo concede esser valido presso gli eretici il solo battesimo; poichè Gregorio chiama sacrileghe le consacrazioni fatte dagli Ariani; poichè Cipriano giudica carnale e vuoto e falso tutto ciò che si fa

dagli eretici; poichè Girolamo asserisce che tutte le offerte di questi sono contaminate in faccia a Dio; poichè Leone attesta che fuori della Chiesa non ci sono, nè validi sacerdozi, nè veri sacrifizi; è chiaro che i sacramenti ecclesiastici, eccetto il battesimo, non possono essere amministrati dagli eretici (1). » Come mai dunque si può credere che un accattolico, maritandosi, amministri alla persona con cui contrae, il sacramento del matrimonio? Del resto questa supposizione è esclusa anche in virtù del decreto del papa Eugenio IV sui sacramenti: « *Tutti i sacramenti* » è detto in quello, « sono costituiti da tre elementi: da certe cose, come materia; da certe parole, come forma; e dalla persona d'un ministro che conferisce il sacramento *coll'intenzione di far quello che fa la Chiesa:* dei quali elementi, se ne manca qualcuno, il sacramento non c'è (2). » Se il Rosmini se la prende tanto colle finzioni legali (3), davvero ci

(1) Cum ergo Innocentius solum baptisma hæreticis ratum esse permittat; cum Gregorius sacrilegam vocet consecrationem Arianorum; cum Cyprianus, quæcumque ab hæreticis fiant, carnalia et inania et falsa judicet; cum Hieronymus omnia, quæ ab eis offerantur, contaminata in conspectu Dei asserat; cum Leo extra ecclesiam, nec rata sacerdotia, nec vera sacrificia esse testetur; patet quod sacramenta ecclesiastica, præter baptisma, ab hæreticis ministrari non possunt. — Pars 2.ª, causa 1.ª, quæst. 1.ª, cap. 74.

(2) Omnia sacramenta tribus perficiuntur: rebus, tanquam materia; verbis, tanquam forma; et persona ministri sacramentum conferentis *cum intentione faciendi quod facit ecclesia:* quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. — *Decretum Eugenii* IV *ad Armenos, in concilio florentino.*

(3) *Sulle leggi civili* ec., num. 51.

vorrebbe una finzione non minore per supporre che un protestante, il quale non crede nè alla chiesa cattolica, nè al sacramento del matrimonio, nell'atto che si marita abbia l'intenzione d'amministrar codesto sacramento secondo la credenza della chiesa cattolica.

Conformemente a questa dottrina della Chiesa, il vicario apostolico d'Olanda, nel 1681, proibì ai missionari di benedir col rito cattolico i matrimoni che si contraevano in quel paese tra cattolici ed eretici, davanti al ministro eretico, o al magistrato del luogo; e ciò per la ragione che si profana il sacramento se lo si amministra ad un accattolico; e che, quanto alla parte cattolica, convien punirla, appunto colla privazione del sacramento, dell'essersi essa maritata in onta alle leggi religiose. « Del resto poi » aggiunse quel vicario, « la parte cattolica potrà vivere coniugalmente coll'accattolica, perchè la congiunzione fatta davanti al magistrato è *matrimonio civile, il quale libera dalla colpa di fornicazione, sebbene non ci sia il sacramento*, che versa la grazia celeste sull'uso del matrimonio (1). » Ecco, senza dubbio, un parlare molto chiaro; e ameremmo sentire cosa ne

(1) Ut puella, cum acatholico matrimonium initura, ritu catholico conjungatur, non expedit, tum ob sacramenti sanctimoniam, quæ violatur, dum acatholico administratur; tum ut catholica conjux aliqua pœna afficiatur, quod non in Domino nupserit. Poterit tamen cum acatholico conjugaliter vivere, quia conjunctio coram magistratu facta, *est civile matrimonium, quod liberat a fornicatione, quamvis non sit sacramentum*, quod usum conjugii cœlesti gratia perfundit. — Vedi KUTSCHKER. *Das Eherecht* ec. Vol. I, pag. 505.

dicono i seguaci delle idee rosminiane, di codesto vicario apostolico. Che se essi, come è probabile, volessero collocarlo nell'inferno insieme agli eretici, non avrebber l'appoggio nemmeno della sacra congregazione del concilio di Trento; la quale, interrogata in proposito dall'internunzio del Belgio, censurò, è vero, quel vicario, ma unicamente perchè esso ammetteva che quei matrimoni fossero validi, quantunque fatti senza la forma tridentina; ed aggiungendo che, sebbene i matrimoni stessi, appunto per la mancanza di codesta forma, non si potessero tener come validi, tuttavia non si doveva rivelar ciò al coniuge cattolico, ed obbligar questo a render valido il suo matrimonio; ma conveniva invece lasciarlo nella sua buona fede, per non esporlo a gravi pericoli da parte del coniuge e delle autorità accattoliche. Nel caso poi che lo stesso coniuge cattolico concepisse dubbio sulla validità del suo matrimonio, e consultasse in proposito il suo superiore ecclesiastico, questo (secondo un'altra decisione della sacra congregazione suddetta, in data dell' anno 1737) deve procurar cautamente che le parti rinnovino il consenso davanti al parroco cattolico. « Che se ciò non si può fare con sicurezza e comodità, non mancano dottori i quali giudicano esser lecito al cattolico di continuare nell'uso del matrimonio, anche senza aver rinnovato quel consenso (1). » Del

(1) Quod si tuto et commode id fieri nequeat, non desunt doctores qui putant eis (conjugibus catholicis) licere, in usu matrimonii jam initi, non renovato consensu coram parocho catholico, perseverare, arbitrantes hanc opinionem veluti probabilem admitti posse. — KUTSCHKER, *op. cit.*, pag. 512.

resto, per la più sicura, si indurrà allora il cattolico a ricorrere al sommo pontefice, perchè validi esso il di lui matrimonio, togliendo, con una dispensa, quell'impedimento di puro diritto ecclesiastico che lo rende nullo, qual è la non osservanza della forma tridentina; il che si chiama, con pittoresca frase romana, *guarigione del matrimonio nella radice* (1).

Venne poi, nel 1741, la dichiarazione del papa Benedetto XIV; la quale decise formalmente che i matrimoni fatti, nelle province d'Olanda, dagli accattolici tra di loro, e così pure quelli tra accattolici e cattolici, dovessero tenersi come validi, sebbene non fatti secondo la legge tridentina; e ciò colla ragione che questa legge non poteva considerarsi, in quei luoghi e per quelle persone, come sufficiente promulgata, e quindi come obbligatoria. Questa ragione s'adattava da sè ad essere allargata: e infatti la decisione di Benedetto XIV per l'Olanda, venne in appresso estesa ad altri luoghi da speciali sentenze della santa sede; e Pio VII nel suo rescritto all'arcivescovo di Magonza (8 ottobre 1803) arrivò a stabilire che i matrimoni degli accattolici devono tenersi per validi anche in quei luoghi dove sia stato debitamente promulgato il decreto tridentino, ma dove esso non sia mai stato osservato, oppure l'osservanza di esso, praticata in principio, sia poi andata in dissuetudine (2). Cosa ci manca ormai perchè si possa

(1) Sanatio matrimonii in radice.

(2) Probe novit fraternitas tua, hujus generis matrimonia rata et firma consistere in locis, in quibus Concilii Tridentini decre-

dir confermata dall'autorità dei papi la decisione, che abbiam citato, di quel vicario apostolico d'Olanda?

Merita parimente d'esser citato il caso proposto dal vescovo d'Erlau, nel 1789, al papa Pio VI, e la risposta del papa. Si trattava della moglie d'un protestante; la quale, dopo aver fatto divorzio dal marito, secondo la loro legge, per ragione d'adulterio, essendo divenuta cattolica, s'era rimaritata con un cattolico. Ora il vescovo domanda al papa se si deva tener per valido, o no, questo secondo matrimonio; e una delle ragioni che adduce per l'affermativa, è « che gli accattolici, quando contraggono matrimonio, non possono, nè vogliono, amministrare o ricevere un sacramento (1). » Il che è come dire al papa: se dobbiam credere che la validità del matrimonio in faccia alla Chiesa dipenda dal sacramento; poichè questo non può esserci nel matrimonio degli accattolici, ne viene che dobbiam tener come nullo il primo matrimonio della donna di cui si tratta, e quindi come valido il suo secondo. Il papa risponde che, innanzi tutto, anche il matrimonio degli accattolici si potrebbe considerarlo come sacramento; che del resto ciò non importa nulla per la questione; giacchè, quand'anche quel matrimonio non sia sacramen-

tum, vel numquam observatum tamquam ejusdem Concilii decretum, vel si quando observatum fuit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit. — KUTSCHKER, *op. cit.*, pag. 461.

(1) Quod acatholici, dum in matrimonium coalescunt, sacramentum suscipere, sive perficere, nec possint nec velint. — *Ivi*, pag. 552.

to, sta sempre che anch'esso è soggetto alla legge dell'indissolubilità, e che quindi la Chiesa non può considerar come legittimo lo scioglimento di esso per nessun motivo, e, per conseguenza, come valido il matrimonio posteriore (1).

Coll'addurre questi passi, dove si vede continuamente l'autorità ecclesiastica sentenziare sulla nullità o validità del matrimonio, non s'ha da credere che noi rinunziamo ad esaminare se essa abbia il diritto di far ciò. Vogliamo solo mostrare che essa medesima considera sempre la validità e l'indissolubilità del matrimonio come cose indipendenti dal sacramento. Ed è forse per inceppare un poco la derivazione così spontanea di questa conseguenza, che Pio VI, nel suo rescritto precitato, insinua che *« niente vieta* di considerare che gli accattolici, poichè battezzati, quando contraggono matrimonio sotto certe condizioni, lo contraggano anche come sacramento (2). » Siccome però la tradizione antica della Chiesa che abbiamo addotto in bocca di Graziano, e l'insegnamento della stessa autorità ecclesiastica quando stabilisce ciò che è necessario a costituire un sacramento, siccome, di-

(1) Quantumvis acatholici matrimonium contrahere velint, non ut sacramentum, stat semper valide ab iis contrahi non posse, quin adjunctum habeat perpetuum nexum, adeo ut, nec propter adulterium, nec alia ulla de causa, per sæculare forum dissolvi queat. — Kutschker, *op. cit.*, pag. 553.

(2) Nihil vetat quominus acatholici, utpote baptizati, dum matrimonium sub certis conditionibus contrahunt, illud, licet illicite, tamen valide, etiam ut sacramentum contrahere dicantur. — *Ivi.*

ciamo, tutto questo per il cattolico non si può tenere come uguale a niente, così, con maggior prudenza, il papa Pio VII, nel suo rescritto già menzionato dell'ottobre 1803, dichiara che sulla questione se i matrimoni degli eretici siano sacramenti o no, esso non vuol decider nulla (1). E tuttavia decide che sono validi, come fu sempre deciso anche prima di lui. Su di che ci piace concludere con delle parole di Pio VI: « Non s'è mai sentito, in tanti secoli, che i matrimoni degli accattolici, in grazia dei loro errori o delle loro leggi, siano stati considerati come nulli, e che si sia obbligato gli accattolici maritati che si convertono alla fede, a rinnovare il lor matrimonio, o a contrarne uno nuovo. Che tra gli accattolici non esista vero matrimonio, e che quindi i lor matrimoni s'abbiano a considerare come unioni illecite, *è cosa grandemente lontana dalla dottrina e dalla pratica della Chiesa* (2). »

Dopo tutti questi fatti, ci sarà permesso, crediamo, di maravigliarci a veder il Rosmini asserire con tanta franchezza: « È indubitato che la chiesa cattolica tiene ed ha sempre tenuto non esser matrimo-

(1) Vedi KUTSCHKER, *op. cit.*, pag. 21.

(2) Nusquam tot sæculis auditum est acatholicorum matrimonia, propter ejusmodi errores aut leges, habita esse velut nulla et irrita, ipsosque adeo acatholicos, dum post matrimonium ad fidem convertuntur, debuisse, aut facta connubia innovare, aut nova contrahere.... Quod nisi ita esset, nullum prorsus inter acatholicos verum existeret matrimonium, sed eorum matrimonia omnia dicenda essent adulterina conjugia, *quod longe abest a doctrina et praxi Ecclesiæ. — Rescritto in data* 11 *luglio* 1789, *all'arcivescovo di Praga.*

nio in faccia a lei se non quello che è sacramento.»
La maraviglia però diminuisce, considerando che l'autore si contenta d'asserire la proposizione suddetta, senza curarsi d'addur le prove; perchè, a consultar davvero la tradizione della Chiesa, chicchessia non può a meno di persuadersi che, se c'è qualcosa d'indubitato in proposito, è che la chiesa cattolica ha sempre tenuto, e tiene tuttavia, la credenza precisamente contraria a codesta che le si vuol attribuire.

A conferma di che, oltre la prova fornita dai casi speciali che abbiamo esposto, vogliamo aggiungerne due altre, di carattere più generico, ma non per questo meno convincenti.

La prima di esse consiste nei documenti della tradizione ecclesiastica, i quali dichiarano, o riconoscono, che la validità del matrimonio dei cristiani cattolici dipende in tutto, o almeno in parte, dalla legge civile. Questo ci pare una prova che, secondo la credenza della Chiesa, la validità suddetta è cosa affatto distinta dal sacramento; altrimenti bisognerebbe concludere, in forza appunto di quella tradizione, che la Chiesa creda dipendere, in tutto o in parte, dalla legge civile il sacramento; ciò che è un assurdo.

Ed ecco un saggio dei documenti accennati.

« Ciascuno di noi » dice il filosofo Atenagora nella sua apologia dei cristiani, diretta all'imperator Marco Aurelio, « ciascuno di noi considera come sua moglie quella *ch' esso ha preso secondo le leggi fatte da voi* (1). »

(1) Unusquisque nostrum uxorem suam, *quam secundum leges a vobis positas duxit*, uxorem existimat.—*Inter opera* S. JUSTINI.

« I re » dice san Giovanni Crisostomo in un' omilia agli Antiocheni, « fanno leggi, ma spesso non utilmente; poichè son uomini, e non possono, come Dio, veder sempre quello che è bene. Tuttavia noi ubbidiamo loro; e, sia *che prendiam moglie*, sia che facciam testamento, sia che si tratti di comperare schiavi o case o terre, o di far qualsivoglia altro negozio, noi facciam tutto questo, non già secondo il nostro arbitrio, ma secondo le ordinazioni di quelli, qualunque esse siano; e se facciamo qualcosa diversamente da codeste loro ordinazioni, *riesce invalido e di nessun effetto* (1). » Si può parlar più chiaro di così? Si mette il matrimonio insieme coi testamenti e coi contratti; e come per questi, così anche per esso si fa dipender la validità interamente dalla legge civile. Se il dogma cattolico è il contrario di ciò, allora dunque san Giovanni Crisostomo predicava al popolo d'Antiochia l'eresia. C'è da stupire che si seguiti a venerar quell'uomo come padre della Chiesa, e come santo.

San Celestino papa (quinto secolo), in una sua decretale diretta alla chiesa di Firenze, dichiara che, se la legge civile esige, per la validità del matrimonio, il consenso dei parenti, quando questo consenso

(1) Reges ferunt leges, nec omnes sæpe utiliter; homines enim sunt, nec, sicut Deus, utile possunt invenire. Verumtamen paremus: sive *uxorem ducamus*, sive testamemta faciamus, sive servos emere debeamus, sive domos, sive agros, sive quodlibet aliud facere, non ex propria facimus hæc sententia, sed quomodocumque jusserint illi ..... et si quid, præterquam quod illis videtur, facimus, *invalidum et inutile redditur.* — *Hom. ad pop. Antioch.* XVI, n. 2.

non c'è, il matrimonio è nullo, *in forza appunto della disposizione della legge civile* (1).

San Teodoro Studita (anno 759-826) che fu per un mezzo secolo il sostegno e l'oracolo della chiesa d'oriente, e sofferse persecuzioni sostenendo appunto la dottrina cattolica del matrimonio, tratta in una sua lettera la questione se si deva o no benedire le seconde nozze. E dopo aver risposto che si deve non benedirle, fa l'altra domanda, in che modo allora i fedeli che le contraggono, poichè il sacerdote non li congiunge, rimangano uniti fra di loro. E risponde: *In forza dei legami umani* (2).

Ah questi santi vecchi son pure i guastamestieri per certi santi nuovi!

Se poi guardiamo i canoni dei concili, vediamo la Chiesa fare a' suoi fedeli parecchie ordinazioni riguardo al matrimonio, in modo però che, se esse vengono trasgredite, la Chiesa stessa non istabilisce altro che delle penitenze pei trasgressori, o tutt'al più obbliga questi, in via di coscienza, a cessare dalla convivenza maritale; non mai la vediamo decidere sulla validità del vincolo matrimoniale da essi contratto, ma invece rico-

(1) Quod autem parentes in testimonium suorum ad matrimonium conjungendum vel dirimendum admittantur, tam antiqua consuetudine quam legibus approbatur.. ita ut, si non interfuerint, et consensum non adhibuerint, *secundum leges nullum fiat matrimonium.* — *Decret. Grat.* can. 35, qu. 6, c. 2. — Si noti che, nel diritto canonico, la parola *leges* significa le leggi civili; perchè le leggi ecclesiastiche sono indicate col nome di *canones.*

(2) Quæres quomodo ergo conjungantur, sacerdote illos minime copulante. *Humanis officiis* (τοῖς ἀνθρωπινοῖς καθήκουσιν).—*Epist.* Lib. I, 50.

noscer di nuovo che quella dipende dalla legge civile. Non si può tralasciar di citare il concilio africano dell'anno 407, tenutosi colla presenza di sant'Agostino. In quello si stabilisce quanto segue, riguardo ai matrimoni delle persone divorziate: « S'è trovato di decidere, conformemente alla disciplina evangelica ed apostolica, che, tanto l'uomo ripudiato dalla moglie, come la donna ripudiata dal marito, non abbiano a contrarre un altro matrimonio; ma, o rimangano come sono, oppure si riconcilino. Chi trasgredisce a questa ordinazione, sia sottoposto a penitenza. *In quest'affare, bisognerà chiedere all'imperatore che faccia una legge* (1). » Il che è come dire: — Per ottenere che i nostri fedeli, i quali han fatto divorzio secondo il diritto che dà loro la legge civile, non abbiano a rimaritarsi mentre vive la persona da cui hanno divorziato, noi facciamo tutto quello che è in nostra facoltà, cioè ordinazioni e pene ecclesiastiche. Ma in quanto a dichiarar nulli i matrimoni che, ciò non ostante, essi avessero contratto, questo non può esser fatto che da una legge del sovrano. — E si noti che qui, oltre del diritto di decidere sulla validità del matrimonio, si tratta del diritto di permettere il divorzio ai cattolici, che equivale a non curare un vero dogma della Chiesa, qual è quello dell'indissolubilità del matrimonio. Ma la Chiesa allora non si

(1) Placuit ut, secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri conjungatur; sed ita maneant, aut sibi reconcilientur: quod si contempserint, ad pœnitentiam redigantur. *In qua causa, legem imperialem petendum est promulgari.* — *Con. afr.* 102.

dimenticava che l'autorità civile, in ciò che è di suo diritto, non è obbligata a far servire le sue leggi alle credenze di lei; e che una simile prestazione la si può chiedere all'autorità civile come un favore, non già pretenderla come un debito. Quanto è diverso da questi esempi lo spirito di chi, in oggi, grida alla persecuzione della Chiesa, ed eccita gli animi dei fedeli contro l'autorità civile, unicamente perchè questa vuol far una legge sulla validità del matrimonio, avendo riguardo, in questa legge, alle principali ordinazioni della Chiesa!

Si disputa se sia nel duodecimo secolo, oppure in principio del sedicesimo, che la Chiesa ha principiato a decidere della validità dei matrimoni, ossia a stabilir per questi degli impedimenti dirimenti. La prima opinione si fonda sul concilio di Laterano del 1123, e su qualche decretale d'Alessandro III; dove, proibendosi i matrimoni dei monaci, e di chi ha gli ordini maggiori, si parla di *disgiungere* codeste unioni, di *mandar via*, di *abiurare* la donna presa in moglie (1). Ma poichè queste espressioni non indicano chiaramente se siasi inteso proprio la dissoluzione del vincolo, o solo quella separazione di convivenza maritale che la Chiesa ordinava anche prima, così esse non possono costituire una prova convincente; e così rimane il vantaggio all'altra opinione. Del resto, tanto a un modo come all'altro, si converrà che la Chiesa ha cominciato molto tardi ad esercitare un

(1) Contracta matrimonia *disjungi—dimittere, abjurare* illam quam accepit in uxorem.

diritto che si pretende essenziale per lei. In quanto poi all'essere un dogma ch'essa abbia questo diritto, visto che, quando s'è principiato a dir ciò, non si può sostenere che siasi espresso quello che la Chiesa aveva sempre creduto, bisogna dunque concludere che è un dogma introdotto di nuovo nel duodecimo o nel sedicesimo secolo, ossia che non è un dogma.

Dopo le epoche suddette, quei teologi cattolici i quali, nello studio della loro scienza, non si fermavano ai dottori scolastici, si trovarono in un impiccio. Da una parte non volevano negar alla Chiesa un diritto ch'essa oramai esercitava in via di fatto, e, secondo i nuovi dottori, anche con tutta ragione. Dall'altra parte volevano mettersi d'accordo in qualche modo colla tradizione antica, la quale mostrava loro la Chiesa stessa riconoscere quel diritto un'attribuzione della podestà civile. Cosa fecero dunque? Alcuni insegnarono ch'esso apparteneva infatti ai sovrani temporali, ma che la pietà di questi ne aveva fatto una cessione alla Chiesa; il che però non toglie ch'essi possano esercitarlo di nuovo. Così, per esempio, Pietro Soto, teologo che intervenne al concilio di Trento per incarico del papa Pio IV. « Sebbene le leggi civili » egli dice, « in tutte queste cose, senza dubbio per pietà e volontà dei príncipi, abbian fatto concessioni alla Chiesa, tantochè oramai non si stimi illegitimo se non quel matrimonio che la Chiesa giudica tale; tuttavia non si può negare alla legge ed alla consuetudine il diritto di rendere illegittimi

quei matrimoni ch'esse volessero (1). » Ed aggiunge poi, e questo viene a proposito pei nostri vescovi: « I prelati della Chiesa non devono aver a male se i principi stabiliscono ciò che trovano necessario per la pace temporale. Non hanno alcuna ragione di far opposizione a loro; *ma lascino invece che il matrimonio, poichè è un legame umano, sia regolato da leggi umane;* ed essi aggiungano dopo, se credono, quello che riguarda il bene della religione (2). »

Altri di quei teologi invece, ragionarono così: — La credenza antica è che questo diritto spetta al sovrano temporale; la credenza d'adesso è ch'esso spetta alla Chiesa; concludiamo dunque che spetta a tutt'e due. — E così infatti insegnarono, principiando da san Tommaso; secondo il quale il matrimonio è soggetto a tre leggi, la naturale, la civile e l'ecclesiastica, in modo che ciascuna di esse ha uguale facoltà di rendere una persona incapace legalmente di contrarlo (3). Fra tutti gli altri che insegnarono lo

(1) Quamquam civiles leges in his omnibus, ex pietate certe et voluntate principum, facile cesserint Ecclesiæ, ut jam nullum censeatur matrimonium illegitimum, quod Ecclesia tale non judicat, non est tamen vel legi vel consuetudini auferendum ut illegitimos aliquos reddere, si velint, possint. — *Lect.* 4 *de matrimonio.*

(2) Nec debent prælati Ecclesiæ gravate suscipere, si, quod temporali paci viderint necessarium, sæculares principes statuant. Nec est cur se illis opponant; *sed permittant potius matrimonium legibus humanis ordinandum, cum officium humanum sit;* et addant postea ipsi, si videbitur, quod ad bonum religionis pertinet. — *Ibid.*

(3) Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima. — *In* IV. *Sent. dist.* 34. Qu. 1.ª, art. 1, ad 4.ᵐ.

stesso, ci ristringiamo, per non moltiplicar troppo le citazioni, a riferir la sentenza del rinomato padre Sanchez gesuita, teologo al quale non si potrà dar la taccia di giansenismo. « È indubitato » egli dice, « che il principe secolare, in forza della natura del suo potere, può per un giusto motivo imporre colle sue leggi, ai fedeli soggetti a lui, impedimenti *dirimenti* il matrimonio. E la ragione principale è che la podestà regia, essendo istituita per la tranquillità e il bene dello Stato, ha diritto di far quanto serve ad ottener questo fine; com'è appunto statuire intorno al contrar matrimoni, e ciò coll'impedirne o *coll'annullarne.* Da essi infatti dipende in massima parte la tranquillità e il buon governo dello Stato (1). »

Questi due insegnamenti meriterebbero una critica. Riguardo al primo, si potrebbe osservare che, innanzi tutto, manca la prova di codesta cessione, non bastando, in proposito, il semplice fatto negativo del non aver mosso reclamo; che del resto la società civile non può privarsi d'un suo diritto essenziale, perchè è assurdo supporre che le sia

(1) Absque dubio dicendum est, posse principem sæcularem, ex genere et natura suæ potestatis, matrimonii impedimenta *dirimentia*, fidelibus sibi subditis, ex justa causa suis legibus indicere... Ratioque potissima est, cum potestas regia ad tranquillitatem et bonum reipublicæ tuenda potissimum sit instituta, ejus est, id quod ad hunc finem obtinendum desideratur, providere; quale est circa matrimonia ineunda sancire, illa impediendo *vel irritando.* Inde enim maxime pendent tranquillitas, et recta reipublicæ gubernatio. — *De matrim.*, lib. VII, disp. 3, num. 2.

lecito d'attentare alla propria esistenza; e che il principe, il quale dei diritti sovrani non ha che l'esercizio, può restituir quelli, se crede, alla società da cui li tiene, ma non cederli ad una società diversa, nemmeno per titolo di pietà. In quanto poi al secondo, si potrebbe chiedere come mai sia possibile sostenere, e appena concepire, che uno stesso diritto appartenga a due autorità diverse; e che una determinata cosa, com'è il vincolo matrimoniale, possa essere annullata da una parte e insieme non annullata dall'altra, ossia che possa esistere e non esistere nello stesso tempo. Ma per noi ci basta d'aver mostrato che, quando si cessò di far dipendere interamente dall'autorità civile la validità del matrimonio, si continuò però ancora a farnela dipendere in parte; il che è quanto occorre per il valore del nostro argomento.

L'altra delle due prove annunziate, la si cava dal fatto dell'incertezza nella quale la Chiesa lasciò per moltissimo tempo i suoi fedeli riguardo all'esistenza d'un sacramento del matrimonio come vero sacramento della nuova legge; e di quell'altra incertezza nella quale essa li lascia tuttavia riguardo al ministro di codesto sacramento.

Perfino al tempo di Pietro Lombardo e di san Tommaso, cioè nel duodecimo e tredicesimo secolo, era lecito al cattolico di dubitare se ci fosse un sacramento del matrimonio istituito dal Cristo, che conferisse una grazia come gli altri sacramenti; giacchè su questo punto la Chiesa non aveva ancora proposto alla credenza dei fedeli una decisione chiara e precisa. E infatti non si può considerar come tali le

sentenze del terzo e quarto concilio ecumenico di Laterano (anni 1179-1215) che proibiscono di esiger nessuna mercede *per benedire i matrimoni, come pure per conferire o aver conferito gli altri sacramenti* (1); giacchè, sebbene quest'espressione faccia argomentare che la Chiesa considerava fin d'allora la benedizione del matrimonio come un sacramento, sta però sempre che la Chiesa stessa, quando vuol definire un dogma, non fa ciò con una proposizione incidente, e che ha bisogno d'un'argomentazione. Abbiam poi nominato Pietro Lombardo e san Tommaso, appunto perchè dal primo si trova qualificato il matrimonio come un sacramento istituito solo per rimedio, e che non conferisce alcuna grazia aiutatrice (2); e dal secondo si vede dichiarata espressamente la diversità d'opinioni che allora correva in proposito, ed esposta solo come *più probabile* l'opinione che sosteneva l'esistenza della grazia sacramentale (3). Ora, nè l'un nè l'altro di codesti due insigni dottori, viene per questo tacciato d'eresia; precisamente perchè simili sentenze non contradicevano ancora un'espressa definizione della Chiesa.

Un'altra prova come, in un'epoca non meno tarda

(1) Ne pro benedicendis nubentibus, seu aliis sacramentis conferendis seu collatis, aliquid exigatur.

(2) Quorum (sacramentorum) alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium. — *Sent.* Lib. IV, dist. 2, § 1.

(3) Alii dicunt quod matrimonium habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur; et hoc *probabilius est.* — *Summæ suppl.* Quæst. 42, art. 3, in corp.

Digitized by Google

delle sopraccennate, fosse incerta fra i cattolici la credenza di cui parliamo, ce la fornisce un passo della glossa al Decreto di Graziano, il quale, com'è noto, appartiene al duodecimo secolo. Citiam volentieri codesto passo, non tanto perchè l'autorità della suddetta glossa abbia un gran peso, sebbene approvata ed édita dai papi insieme col di lei testo, ed espressamente lodata da Gregorio XIII come opera di *uomini pii e cattolici* (1); quanto perchè il passo di cui si tratta, è a proposito d'una questioncella che serve anch'essa al nostro assunto. Posto che il contratto matrimoniale sia tutt'uno col sacramento, quei glossatori propongon la domanda come mai si possa, in un simile contratto, pattuir danaro senza commetter simonia. La questioncella è abbastanza curiosa; e se essa data dal secolo duodecimo, o giù di lì, non vediamo perchè non possa farsi anche nel secolo decimonono; giacchè non si può dire che adesso non si usi più di far entrare nel matrimonio l'elemento del danaro. Anzi, se c'è simonia, secondo i canoni, non solo quando si pattuisce espressamente un prezzo per amministrar un sacramento, ma anche quando appena si cerca questo prezzo, in modo diretto o indiretto, con parole o con altri segni, non essendo lecito che di ricevere l'offerta arbitraria del fedele; cosa dire del cattolico che fa dipendere da condizioni determinate d'interesse materiale il pronunziare quel solenne *sì*, col quale esso forma il matrimonio, e col quale quindi, come si vuol

(1) Vedi la bolla di codesto papa, che precede l'edizione del Decreto di Graziano fatta per suo ordine.

sostenere, esso amministra il sacramento? Ora ecco in che maniera la menzionata glossa scioglie questo nodo: « La ragione » essa dice, « perchè si può, senza commetter simonia, esiger danaro per contrarre matrimonio, è che *in questo sacramento non si conferisce, come negli altri, la grazia dello Spirito Santo* (1). » La soluzione, come si vede, è ad uso quella del nodo gordiano; e se essa contribuisce a mostrarci l'opinione che in quel tempo correva tra *uomini pii e cattolici* intorno al sacramento del matrimonio, non ci può però servire come soluzione della questione. La quale, poichè l'abbiam sollevata, vediamo come vien sciolta dall'Estio. « Siccome il matrimonio » dice questo teologo, « ha due relazioni, cioè quella di contratto civile, e quella di sacramento, si può fare il contratto con un determinato patto di dote, senza offesa del sacramento; per la stessa ragione che si può vendere a prezzo un calice consacrato, senza offesa della consacrazione. Imperocchè, *in quel modo che il calice sta precedentemente alla consacrazione, nello stesso modo sta il contratto matrimoniale rispetto alla relazione di sacramento* (2). »

(1) Hæc est ratio, quia in hoc sacramento non confertur gratia Spiritus Sancti, sicut in aliis. — *Ad Decr. Grat.* Cau. 32, qu. 2, cap. 13.

(2) Cum matrimonium dupliciter considerari possit: uno modo ut est civilis contractus, altero ut est sacramentum; poterit contractus ille certa pactione dotis iniri, absque injuria sacramenti, eo modo quo calix consecratus recte pretio venditur, sine consecrationis injuria. *Nam ut calix ad consecrationem, ita contractus matrimonialis ad rationem sacramenti antecedenter se habet.* — *In* IV *Sent. dist.* 26, § 9.

Oh, Estio, Estio, cosa dite? Dunque, secondo voi, il sacramento del matrimonio non è altro che *la consacrazione del contratto matrimoniale;* e questo è completo e perfetto indipendentemente da quello, come è completo e perfetto un calice indipendentemente dalla sua consacrazione. Se è vero quello che dice un recente scrittore, che cioè la santa sede abbia condannato il de Dominis e il Nuytz perchè insegnavano che *il sacramento sopravviene al matrimonio già pienamente e perfettamente costituito nel suo essere di contratto civile* (1), ci rincresce, caro *dottore fondatissimo,* ma bisogna metter subito all'Indice anche la vostra teologia; e voi rischiate molto di perdere codesto vostro appellativo onorifico, che Benedetto XIV v'ha dato.

Ritornando al nostro argomento, nemmeno nel concilio ecumenico di Costanza (1414-1418) si può dir che la Chiesa abbia espressamente definita e proposta la credenza del sacramento del matrimonio. Questa infatti vi si trova indicata bensì, ma non in modo più aperto di quello ch'abbiam visto nei concili di Laterano; e ciò nella bolla del papa Martino V, colla quale esso ordina, *sacro approbante concilio,* che si deva interrogare chi è sospetto d'eresia, fra gli altri articoli, anche su questo, se cioè egli creda o no che il cristiano pecchi mortalmente, disprezzando il ricevere i sacramenti della confermazione, o dell'estrema unzione, o *della solennizzazione del matri-*

(1) *Del matrimonio civile.* Memoria del canonico Avignone, Milano, 1861, pag. 136.

monio (1); e quando non creda questo, considerarlo come eretico.

Dove il dogma di cui parliamo è davvero espresso chiaramente, è nel decreto già citato di Eugenio IV agli Armeni, inserito nelle sessioni del concilio ecumenico di Firenze (1441). Questo decreto stabilisce come dottrina della chiesa cattolica che i sacramenti della nuova legge sono sette, nominando per settimo appunto il matrimonio; e definisce che tutti questi sacramenti contengono la grazia, e la conferiscono a chi li riceve degnamente (2). Che se si trova a ridire sull'autorità d'un simile decreto, perchè fatto in nome del solo papa, e in quelle sessioni di continuazione, nelle quali si può tenere che il suddetto concilio abbia cessato d'essere ecumenico, allora bisogna proprio discendere fino al concilio di Trento, e concludere che in esso per la prima volta l'autorità della Chiesa universale ha espressamente definito il dogma in questione, e ordinato ai fedeli di crederlo (3).

Ora, cosa pensare di questo aver aspettato quindici secoli a determinare una credenza, e poi ancora non determinarla del tutto, col non definire (come abbiam già mostrato) quale sia il ministro di codesto sacramento? Se fosse vero che da quella credenza dipendesse la validità dei matrimoni pei cattolici, cosa

(1) Utrum credat quod christianus contemnens susceptionem sacramentorum confirmationis, vel extremæ unctionis, aut *solemnizationis matrimonii*, peccet mortaliter. — Sess. XLV.

(2) Novæ legis septem sunt sacramenta etc.... Hæc, et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt.

(3) Vedi *Conc. trid.* Sess. XXIV, can. 1.

avrebbe fatto allora, e cosa farebbe la Chiesa? Coll'aver lasciato incerto, per tanti secoli, a' suoi fedeli se ci fosse o no codesto sacramento, e col lasciar loro sempre incerto se esso ci sia o no quando il sacerdote non fa niente di più che ricever la dichiarazione del consenso matrimoniale, la Chiesa avrebbe lasciato e lascerebbe incerto ad essi se le loro unioni di tutta la vita siano lecite od illecite, siano matrimoni o concubinati. Una così forte ragione d'ordine morale avrebbe dovuto esser da sè sola motivo più che sufficiente per indur la Chiesa alla definizione dottrinale di cui si tratta, quando mancava ancora il motivo dell'esser la verità contradetta da un'eresia. Per non aver a supporre nella Chiesa una trascuranza cotanto grave, bisogna dunque convenire che il semplice fatto dell'incertezza lasciata intorno al dogma del sacramento del matrimonio, è una prova che la Chiesa stessa ha sempre tenuto, e tiene tuttavia, come indipendente da quel dogma la validità del matrimonio pe' suoi fedeli.

E adesso che mettiam fine alla nostra ricerca su questo punto, qualunque essa sia stata, vogliam domandare al paziente lettore se gli par proprio che noi abbiamo *schiamazzato, mentito, bestemmiato.* Perchè dunque il Rosmini dice: « si può schiamazzare, si può mentire, si può bestemmiare, ma non si può negare questo dogma che io asserisco (1) »? Non si rammentava egli forse che l'adoperar le ingiurie è già un segno che mancano le buone ragioni?

(1) *Sullè leggi civili* ec., n. 5.

ARTICOLO III. — *In che cosa consista, secondo la credenza della Chiesa, il sacramento del matrimonio, istituito dal Cristo.*

« Il sacro deposito della dottrina, la conservazione del quale è affidata alla Chiesa, contiene due specie di verità. Le une, non solamente son rivelate, ma sono anche proposte espressamente dalla Chiesa alla credenza dei fedeli. Le altre, sebbene appartengano anch'esse alla rivelazione, tuttavia la Chiesa non obbliga a crederle; e quindi, a differenza delle prime, esse possono esser contradette senza colpa d'eresia (1). » Tale era appunto la verità dell'esistenza d'un sacramento del matrimonio, prima che la Chiesa l'avesse definita come dogma: era cioè anche allora una verità di fede; giacchè la Chiesa non definisce come dogma una verità, se non appunto perchè questa è già di fede; essendo il definire un dogma (quando ciò è fatto dalla Chiesa universale) non già creare una credenza nuova, ma esprimer chiaramente, e rendere obbligatoria una credenza antica. Tale è anche adesso la verità della natura di codesto sacramento; giacchè, se la Chiesa ha definito ch'esso c'è, non ha però ancora definito cosa esso sia, in cosa consista. Eppure quella credenza antica, su cui s'è appoggiata neces-

(1) TABARAUD. *Du droit de la puissance temporelle sur le mariage.* Chap. IV, num. 6.

sariamente la Chiesa per la definizione ch'essa ha creduto di fare, non può a meno d'essere una credenza determinata; di fornir cioè l'indicazione e la prova, non solo dell'esistenza di codesto sacramento, ma anche della natura di esso. Qui dunque, giusta quanto s'è mostrato nel capitolo II, deve supplire la ricerca del fedele: e la verità che viene alla luce come frutto di questa ricerca, se non è tale che si possa chiamar eretico chi non la ammette, è però tale da poter essere considerata come verità di fede, e come la vera credenza della chiesa cattolica.

Nella Scrittura non si trova nulla che indichi la natura di codesto sacramento; e nemmeno alcuna prova chiara ch'esso sia stato istituito. La Scrittura riferisce unicamente ciò che il Cristo fece riguardo all'essenza del matrimonio, che fu, come s'è visto, di non far nulla di nuovo. Questo però non esclude ch'Egli abbia fatto la cosa nuova dell'istituzione di cui parliamo, quando appunto si tenga il principio che l'istituzione del sacramento è cosa estranea all'essenza del matrimonio. Anzi l'evangelo, narrando come il Cristo abbia assistito alle nozze di Cana, mostra con ciò potersi benissimo dare che Colui il quale volle approvar il matrimonio in modo espresso e solenne, istituisse anche un rito per santificarlo. Che poi questo rito Egli l'abbia istituito in realtà, se di ciò la Scrittura non dà alcuna prova, ci supplisce la tradizione. Quindi, come dice l'Estio, una simile dottrina non appartiene alla parola divina scritta, ma alla tramandata; e la si prova cogli scritti dei santi

padri e coi concili, che sono i fonti dai quali si attingono le tradizioni apostoliche. (1).

Ora, cosa danno questi fonti? Danno moltissime testimonianze d'una benedizione del matrimonio fatta dal sacerdote, e tanto antica nella Chiesa, che non solo non c'è alcun indizio d'un'epoca in cui essa sia stata introdotta, ma che i più antichi documenti relativi a lei ne parlano come di cosa già in uso presso i fedeli. Inoltre gli stessi documenti attribuiscono a questa benedizione l'effetto di santificare il matrimonio. Infine la tradizione antica porge la credenza che il Cristo abbia santificato con una benedizione il matrimonio, appunto quando intervenne alle nozze di Cana. Della qual tradizione e credenza è splendido testimonio il concilio ecumenico d'Efeso, dove dice: « Dichiariamo che il redentore si recò alle nozze di Cana di Galilea, e le onorò colla sua benedizione, allo scopo di santificare l'origine della nostra esistenza. A creder questo siamo indotti, tanto dai santi apostoli ed evangelisti, quanto da tutte le divine scritture, quanto infine dal verace consenso dei santi padri (2). »

(1) Cum hujus doctrinæ non possit ex Scripturis haberi probatio, saltem aperta et evidens, consequens est articulum hunc unum esse ex traditionibus Ecclesiæ non scriptis, et ad verbum Dei non scriptum sed traditum pertinere. — *In* IV *Sent. dist.* 26, § 7.

(2) Quo nostræ substantiæ ortum sua benedictione cumularet.. simul cum sanctis apostolis ad nuptias in Cana Galileæ vocatum, huc se contulisse, suaque benedictione easdem cohonestasse dicimus. Hæc tenere, hæc sapere, cum a sanctis apostolis et evangelistis, tum ab universa quoque sacra et divina scriptura, tum ex

Ecco dunque la credenza d'un rito esteriore, istituito dal Cristo, e al quale è congiunta una grazia che santifica il matrimonio: ecco, insomma, la credenza del sacramento del matrimonio.

Ma quelli che sostengono il dogma del contratto *diventato* sacramento, oppure *elevato alla dignità* di sacramento, non vogliono saperne che il sacramento consista in codesta benedizione. — Allora — dicono essi, — il sacramento sarebbe cosa distinta dal contratto, e questo sarebbe perfetto indipendentemente da quello. Se si ammette che il sacramento consista nella benedizione del matrimonio, si viene ad ammetter con ciò esserci il matrimonio anche senza il sacramento; giacchè una cosa, per poter essere benedetta, bisogna che ci sia. —

Eh! lo vediamo; queste conseguenze vengono. Ma che farci? Non è colpa nostra. Noi cerchiamo la credenza della Chiesa riguardo al sacramento del matrimonio; e troviamo i santi padri, i concili, i papi fino al medio evo, e, in quanto ai papi moderni, dei teologi accetti ad essi, che ci dicono ad una voce: — Non cercate questa credenza nella Scrittura. Tutto ciò che in questa si trova riguardo al matrimonio, si riferisce all'essenza di esso, e non al sacramento; all'istituzione del creatore, non a quella del redentore; a ciò che è comune alla società umana, non a ciò che è proprio della chiesa cattolica. Se

veraci denique sanctorum patrum consensu edocti sumus. — *Conc. Ephes. Pars I.ª, in epistola ad Nestorium cum* XII *anathematismis.*

ci vedete la parola di sacramento applicata al matrimonio, è solamente nel senso di segno di cosa sacra, e non già di segno santificante, come cercate voi. Questa credenza cercatela invece nella tradizione. — Noi dunque ci rivolgiamo alla tradizione; e, poichè si tratta di prenderla da lei questa credenza, e non già d'inventarla noi, bisogna bene che la prendiamo tal quale essa ce la dà. Ora essa non ce la dà in altro modo che in quello della benedizione ch'abbiam detto. Fuori di codesta benedizione, non troviam più nulla che significhi un sacramento del matrimonio, e che presenti nello stesso tempo i caratteri della vera tradizione. Coloro dunque ai quali ciò non garba, non hanno altro da fare che negare il sacramento del matrimonio. Giacchè il volerlo ammettere, non secondo la tradizione che lo stabilisce, ma secondo il testo scritturale di san Paolo, il quale, come s'è visto, stabilisce invece un'altra cosa, equivale ad ammettere quest'altra cosa, e non già il sacramento; ossia a negare il sacramento. Il bello poi è che questi tali son quelli che gridano agli altri: — Osservate il fatto; prendete la religione com'è, e non fabbricatela secondo che vi fa comodo. —

Il dotto canonista francese Gibert (1660-1736) raccolse i documenti della tradizione, relativi al matrimonio, in una grande opera di tre volumi in quarto, che intitolò *Tradition ou histoire de l'Église sur le sacrement de mariage.* È uno scrittore il quale, dai documenti che raccoglie, non ama cavare conclusioni determinate. Non solo non ci si trova alcuna decisione precisa se tocchi alla Chiesa o allo Stato a

regolare il matrimonio; ma anche nelle questioni puramente relative al sacramento, si vede, per lo più, esposto il pro e il contro, e non deciso nulla. Uno scrittore così poco risoluto, riguardo al punto, invece, del far consistere il sacramento del matrimonio nella benedizione, non solo ha una decisione esplicita, ma arriva perfino a metterla addirittura sul frontispizio della sua opera, aggiungendo al titolo ch'abbiam detto, le parole: *contenant les preuves de l'existence de ce sacrement sous le nom de bénédiction nuptiale.* Bisogna proprio dire che chi studia la tradizione della Chiesa, non possa a meno di tener questo punto come fuor di dubbio.

O che sarebbe necessario metter qui un sunto di codesti volumi in quarto del Gibert? L'impresa eccederebbe la lena di chi scrive, e fors'anche quella di chi legge; per quanto un lettore che ha potuto arrivar fin qui, dia prova di petto forte. Prendendo una via di mezzo, che non è del resto un espediente di nuovo genere, principieremo dal tralasciare tutti quei testi, e son pur molti, che unicamente parlano d'una benedizione unita, nella pratica della Chiesa, al matrimonio dei cristiani; come anche quegli altri testi dove si fa un dovere ai fedeli di ricever codesta benedizione. Quello che ci importa di più è i documenti che tendono a provare, non tanto che questo rito ci sia, e che sia d'obbligo, quanto che la Chiesa faccia consistere in esso il sacramento del matrimonio. Ora simili documenti li divideremo in alcune classi, e in ciascuna di queste citeremo i principali.

Digitized by Google

Una prima classe può esser di quei testi dai quali apparisce che la Chiesa considera questa benedizione diversamente da un semplice rito cerimoniale. E qui viene un passo del quarto concilio di Cartagine (anno 398) dove si ordina ai coniugi che, nella notte seguente a quando han ricevuto la benedizione, per rispetto di questa serbino la continenza (1). Ora non c'è, come osserva il Gibert, nessuna benedizione che sia una pura cerimonia, alla quale siasi fatto un tanto onore. E senza cercar un esempio lontano dalla materia di cui trattiamo, ha forse mai pensato la Chiesa d'ordinar alle mogli che, dopo il parto, entrano in santo, di astenersi dall'uso del matrimonio in omaggio della benedizione che, in quel rito, è ad esse amministrata? (2)

Che se si prescrive un così gran rispetto a questa benedizione del matrimonio dopo ricevuta, non è nemmen poca cosa ciò che si ingiunge come preparazione per riceverla. « Chi vuol ammogliarsi, » dice san Cesario vescovo d'Arles (470-542), « in quel modo ch'esso desidera di prender una vergine, così deve anch'esso serbarsi vergine fino al matrimonio; perchè altrimenti *non meriterà di ricevere la benedizione insieme colla sua sposa* (3). »

(1) Sponsus et sponsa cum benedictionem acceperint, eadem nocte, *pro reverentia benedictionis*, in virginitate permaneant. — *Can.* 13.

(2) *Tradition* etc. Paris, 1725, vol. I, page 13.

(3) Qui uxorem optat accipere, sicut illam virginem invenire desiderat, ita ipse usque ad nuptias virgo sit; quia si non fuerit, *benedictionem accipere cum sponsa sua non merebitur.* — *In append. serm. sancti Augustini.*

Conformemente a questa dottrina, la Chiesa, pei primi dodici secoli, rifiutò sempre una simile benedizione alle seconde nozze, punendo il sacerdote, che avesse trasgredito a questa legge, nientemeno che colla sospensione e colla privazione del benefizio (1). Davvero non si intenderebbe una tanta importanza data al non ripetere il rito di cui si tratta, quando fosse vero che la Chiesa non considerasse questo rito niente di più d'una pura cerimonia religiosa. E un'altra circostanza da osservare è che la legge suddetta principiò ad andar in disuso nella Chiesa, appunto quando si introdusse la teoria del sacramento identificato col contratto matrimoniale.

Un altro documento autorevole, che concorre a provar lo stesso come i precedenti, è il passo del concilio di Trento, dove si raccomanda ai coniugi di non coabitare nella stessa casa prima d'aver ricevuto la benedizione sacerdotale. Riguardo al qual passo, che abbiam citato in altro proposito, ci riferiamo alle osservazioni fatte allora su di esso.

Si può mettere in una seconda classe quei testi i quali indicano chiaramente, o fanno intendere, che una simile benedizione conferisce la grazia santificante.

Sant'Ambrogio, scrivendo a Vigilio vescovo di Trento, gli raccomanda di dissuadere i suoi diocesani dal contrar matrimonio con infedeli, per la ragione che il matrimonio deve *esser santificato* col velo e

(1) *Decretal.*, lib. IV, cap. 1, *de secund. nupt.*

colla benedizione sacerdotale, e che ciò non si può fare quando uno degli sposi non è cristiano (1).

« Quando *si benedice* il matrimonio, che è l'origine dell'esistenza, » dice san Cirillo Alessandrino, « *si prepara la grazia* pei nascituri (2). »

« Questo sacramento » dice il concilio di Colonia (anno 1536), « conferisce il dono dello Spirito Santo, quando è amministrato al fedele *mediante la preghiera del sacerdote* (3). »

Una terza classe contiene quei documenti dove la benedizione del matrimonio è annoverata tra i sacramenti della nuova legge. Di codesti documenti abbiam già addotto i due principali. L'uno è il passo del concilio di Laterano, dove si proibisce d'esiger danaro per *benedir le nozze*, come per conferire *gli altri sacramenti*. L'altro è il testo del concilio di Costanza, che nomina i sacramenti della confermazione, dell'estrema unzione, e della *solennizzazione del matrimonio*. Su di che basta aggiunger la nota che questa parola di *solennizzazione* significa appunto, nei documenti della chiesa latina, il rito religioso con cui si consacra il matrimonio; il qual rito, nei documenti della chiesa greca, è indicato invece col vocabolo di *coronazione* del matrimonio.

(1) Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et *benedictione sanctificari* oporteat etc. — *Epist.* 19 *ad Vigil.*

(2) Nascituris gratia præparatur quando matrimonium, quod est aditus ad hanc vitam, benedicitur. — *In Joan.*, lib. 22.

(3) Quod sacramentum, si quis, sicut decet, acceperit *accedente sacerdotali precatione*, confert donum Spiritûs. — P. 7, c. 40.

Digitized by Google

Formano finalmente un' ultima classe quei testi i quali, anche senza parlar di benedizione, attribuiscono al ministero del sacerdote l'effetto di unire gli sposi in matrimonio. È un' idea inesatta; perchè il produrre l'unione matrimoniale, secondo la tradizione incontrastata della Chiesa, è invece l'effetto del consenso delle parti. Tuttavia, malgrado una simile inesattezza, quei documenti servono ad attestar la credenza che il ministero sacerdotale produce nel matrimonio un effetto importante; il quale, poichè non è quello di formare il vincolo, cosa può esser mai, se non si intende che sia quello di santificar codesto vincolo col sacramento? E infatti la formola ecclesiastica — *io vi congiungo in matrimonio*, — formola usata in molti luoghi e tempi, ed espressamente ordinata dal concilio di Trento, non è altro che la sostituzione della formola — *Iddio vi congiunga* ec. — che è una delle antiche benedizioni del matrimonio; e fa il riscontro preciso di quanto è successo pel sacramento della penitenza, dove le parole — *io ti assolvo* — sottentrarono alle altre più antiche — *Iddio ti assolva;* — giacchè, osserva il Gibert, a questo sacramento del matrimonio è accaduto lo stesso come agli altri, che cioè le preghiere che si facevano per ottener l'effetto del sacramento, si cambiarono in parole che affermano che quell'effetto è prodotto mediante il ministero del sacerdote (1). Nè fa difficoltà la circostanza che il concilio di Trento, nel mentre prescrive la

(1) *Op. cit.*, vol. I, pag. 227.

formola citata, lascia libertà d'usarne altre, secondo il rito di ciascuna provincia (1); perchè, come osserva di nuovo il Gibert, è un fatto incontrastabile l'aver la Chiesa molte volte sofferto che le formole de' sacramenti differissero tra loro in cose accidentali. Del resto, se si guarda codesti altri riti, si trova qualcosa che appoggia ancor meglio le idee da noi esposte. E infatti, per esempio, i rituali di varie chiese cattoliche di Germania, portano la seguente forma di benedizione: *Il matrimonio che voi avete contratto, io, qual ministro della Chiesa, lo confermo, lo ratifico e lo benedico* (2). E il concilio di Trento approva l'usare una simile forma di benedizione, invece dell'altra — *io vi congiungo* ec.; — e nello stesso tempo permette di credere che in codesta benedizione consista il sacramento. Davvero chi ammette con noi che questo s'aggiunge al matrimonio già compiuto per opera delle parti contraenti, non ha niente di meglio a fare per difendersi, che d'appoggiarsi al concilio di Trento.

« Via, veniamo a una transazione; » ci dicono i seguaci d'un' opinione intermedia. « Noi vi concederemo che a costituire il sacramento ci deva entrare la benedizione del sacerdote; ma voi dovete ammettere che c'entra anche il contratto, e che questo quindi non lo si può separar del tutto dal sacramento.

(1) Dicat: Ego vos in matrimonium conjungo, ec., vel aliis utatur verbis, juxta receptum uniuscujusque provinciæ ritum. — Sess. XXIV. *De reform.*, cap. 1.

(2) *Rituali di Colonia, di Strasburgo, di Saltzburgo, e d'Osnabruck.*

Se la benedizione è la *forma*, il contratto è la *materia;* e voi sapete che forma e materia sono appunto gli elementi costitutivi d'ogni sacramento. »

Quel filosofo scolastico del tredicesimo secolo, che ebbe per il primo l'idea d'applicar alla teologia, e massime alla dottrina dei sacramenti, la teoria aristotelica della materia e della forma, se avesse potuto presentire i tristi effetti della sua invenzione, si sarebbe forse risolto a far di questa un sacrifizio. Non si può a meno di sorridere a vedere, in codesti filosofi d'allora, tanta smania di ridur ogni cosa a forma e a materia; e non si pensa che adesso, in cambio, c'è quegli altri che vogliono regolar tutto colle tre forme dell'essere, oppure colla tesi, l'antitesi e la sintesi. È quella legge che il Vico chiamerebbe *la boria dei dotti;* e alla quale, appunto i dotti sono inclinati a ubbidire. Ma noialtri ragionatori alla buona, che, non aspirando alla scienza per la scienza, ci contentiamo della scienza per la pratica, non accettiamo simili formole filosofiche se non col benefizio dell'inventario; e riserviamo per un'altra specie di dogmi la nostra venerazione.

Cosa si vuol esprimere con queste parole di *materia e forma,* applicate ai sacramenti? La risposta la prendiamo nel catechismo del concilio di Trento. « Il segno sensibile che costituisce il sacramento, consta di due cose: d'un elemento che colpisce il senso della vista, e di parole che colpiscono il senso dell'udito. Il primo, da sè solo, potrebbe avere significazioni diverse: le seconde determinano la significazione, e quindi sono il necessario complemento di

quello, allo scopo di costituire un segno determinato. Quello si chiama *la materia;* queste si chiamano *la forma* (1). » Sotto il nome di materia, insegna poi san Tommaso, non s'ha da intendere unicamente la cosa materiale che serve all'amministrazione del sacramento, per esempio l'acqua, l'olio; ma anche l'atto stesso visibile che il ministro fa, come a dire la lavanda, l'unzione, e simili (2). Per conseguenza la materia è propriamente l'azione esteriore, visibile, che vien fatta dal ministro del sacramento; la quale azione poi può esser fatta, o col mezzo d'un oggetto esterno, come le precitate, o anche senza di esso, come, per esempio, un'imposizione di mani.

Ciò premesso, come mai si può sostenere che il contratto matrimoniale sia la materia del sacramento amministrato dal sacerdote? Prima di tutto, un contratto non è una cosa o un'azione materiale; ma è un composto d'elementi di diversa natura, dove l'azione esteriore entra solo come uno di questi. Bisognerebbe dire, come infatti alcuni hanno detto, che la materia consista, non già nel contratto, ma puramente nell'atto esterno con cui si dichiara il consenso, oppure nei corpi dei contraenti. — Inoltre, se la materia è un'azione del ministro del sacramento, cioè della stessa persona che pronunzia la *forma*, perchè mai qui dovrebb'essere invece un'azione di persona diversa? Perchè mai qui ci dovrebb'essere due ministri simul-

(1) *Catechismo* ec. P. II, c. 1, § 15.

(2) Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles; puta ablutio, inunctio, et alia hujusmodi. — *Sum.* Qu. 60, art. 6, ad 2.m

tanei del sacramento: l'uno che dà la forma, cioè il sacerdote che benedice; l'altro che dà la materia, cioè gli sposi che contraggono? Con che diritto si vuol fare una simile eccezione alla regola generale dei sacramenti? — Infine, codesta cosa che si chiama la materia, significa in qualche modo la grazia del sacramento. Ora questa, nel nostro caso, è la grazia, come dice il catechismo del Bossuet, di vivere cristianamente nello stato di matrimonio, e d'educare i figli secondo la legge di Dio (1). Domandiamo cosa c'è che possa essere un qualche segno di codesta grazia, nella dichiarazione del consenso che gli sposi fanno; consista questa nelle parole — *io ti prendo per moglie — per marito*, — o, meglio ancora, in un semplice *sì*, o, come pei muti, in un puro cenno affermativo. Davvero simili atti possono esser comuni a persone di religioni diverse; anzi non contengon nulla che rappresenti una credenza religiosa qualunque. Che se si dice che il contratto matrimoniale significa l'unione del Cristo colla Chiesa, si risponde che ciò riguarda il sacramento del matrimonio nel senso di semplice simbolo, e non già nel senso di sacramento della nuova legge; tant'è vero che, mentre i sacramenti della nuova legge producono quello che significano (2), qui non si può dir certamente che si produca l'unione del Cristo colla Chiesa.

Dopo di ciò, stringete codesti signori dell'opinione

(1) *Catechisme de Meaux. — Instruction sur le sacrement de mariage.*

(2) Efficiunt quod figurant.

intermedia a spiegarvi chiaro perchè mai essi dicano che il contratto entri di necessità a costituir il sacramento, come materia di questo: ed essi vi risponderanno che è perchè il sacramento non può esserci se non c'è insieme un contratto; e perchè la Chiesa ha il diritto di determinare le condizioni che deve aver questo contratto per poterlo benedire, nello stesso modo ch'essa determina le condizioni che deve aver l'acqua perchè possa servire al sacramento del battesimo.

Alla buon'ora, signori. Adesso che ci siamo spiegati meglio, abbiamo il piacere di dirvi che siam d'accordo con voi. Senza dubbio l'esistenza attuale del contratto è la condizione necessaria per l'esistenza del sacramento, in quella maniera che l'esistenza attuale d'una creatura umana è la condizione necessaria per il sacramento del battesimo; e l'esistenza d'un malato, per il sacramento dell'estrema unzione. E se lor signori vogliono proprio chiamar materia codesto contratto, sia pure; ma allora bisogna distinguere la materia a cui il sacramento si applica, e quella di cui esso si compone; la materia *circa quam*, e la materia *ex qua*, come dicevano gli scolastici: e bisogna dichiarare che si intende la parola nel primo senso, e non nel secondo; che è quanto dire, non già nel senso di materia propriamente detta, ma nel senso di oggetto del sacramento, ossia di cosa indipendente dal sacramento stesso. Altrimenti succede anche per questa parola *materia*, un' altro equivoco simile a quello della parola *sacramento*. Il che, se è fatto apposta, è certamente un bel giocherello; ma, secondo il proverbio, bisogna poi che duri poco.

Digitized by Google

E in quanto all'altra ragione, che cioè la Chiesa ha il diritto di fissar le condizioni che deve avere il contratto matrimoniale perchè essa lo benedica, conveniamo pienamente che la Chiesa abbia questo diritto; solo non vediamo come ciò possa essere una ragione per regolare codesto contratto in sè stesso. Ammettiamo anche il paragone tra codesto contratto e l'acqua battesimale; sebbene, come abbiam mostrato, tra le due cose non ci sia riscontro preciso. Ebbene: da questo che l'acqua serve al sacramento del battesimo, e che, in quanto essa ha una simile relazione, la Chiesa ha il diritto di determinarne le condizioni, ne viene forse il diritto alla Chiesa di regolare anche ciò che riguarda l'acqua indipendentemente da quella relazione? E uno Stato che fa leggi sulle acque, lo si incolpa forse di offendere i diritti della Chiesa? E se, in qualche caso speciale, l'acqua, per fatto umano, vien tolta del tutto, oppure molto alterata, si grida forse che vien tolta la libertà di coscienza? Pare dunque che anche questo spediente di considerar il contratto come *materia* del sacramento, giovi ben poco a provare che lo Stato non possa, senza ledere i diritti della Chiesa, regolare e annullare il contratto matrimoniale.

È inutile: il contratto e il sacramento, il temporale e lo spirituale, si distaccano naturalmente l'uno dall'altro; e per tenerli confusi insieme, ci vogliono violenze logiche e teologiche; allo stesso modo che è necessaria la violenza materiale, per tener congiunti in una stessa persona i due poteri. Chi vuol sostenere che il contratto è diventato sacramento, abbiam vi-

sto cosa gli tocca di fare. Mettersi in urto coll'evangelo; alterare il senso del testo di san Paolo; sopprimere tutta la tradizione antica della Chiesa; contradire la parte dottrinale del concilio di Trento. È già molto, n'è vero? e tuttavia non basta ancora. Bisogna fabbricare una dottrina dei sacramenti tutta particolare per questo caso, e opposta a quella che vale per gli altri casi. E infatti bisogna stabilire che, al contrario del solito, chi amministra il sacramento è il laico e la donna, e che il sacerdote deve star lì a vedere: — che la *materia*.... ahimè! questa non si sa proprio dove riporla; e, come dice Melchior Cano, è un vero scandalo l'incertezza e varietà d'opinioni che regna in proposito fra i teologi (1): — che la *forma*, se essa ha da consistere nella dichiarazione del consenso, non deve necessariamente constare di *parole espresse*, come è invece per tutti gli altri sacramenti; perchè quella dichiarazione, quando il contraente è muto, si fa con segni diversi dalle parole: — che parimente non è necessario, come negli altri casi, l'intenzione nel ministro; giacchè, se interrogate in proposito qualunque fedele che contrae matrimonio, esso vi risponderà che non ha l'intenzione, nemmeno generica, di conferire un sacramento alla persona con cui contrae, ma piuttosto quella di riceverne uno insieme con lei; e del resto la Chiesa non comanda al fedele d'avere quell'intenzione, anzi non lascia di riconoscere il matrimonio nemmen per questo che

(1) *De locis teol.*, lib. VIII, cap. 5.

un di lei figlio miscredente lo contragga con animo avverso a qualunque intenzione religiosa: — che questo è un sacramento il quale dev' esser ricevuto anche contro voglia; perchè può darsi benissimo che un fedele si trovi nella necessità di maritarsi, e non abbia la volontà di ricevere un sacramento, non sentendosi disposto a un simile atto religioso, nè volendo profanarlo: e che quindi c'è un caso in cui il fedele può trovarsi costretto a commettere un sacrilegio: — che questo sacramento, a differenza di tutti gli altri, può esser conferito a persone assenti, e ricevuto per mezzo d'un procuratore; giacchè anche la Chiesa ammette i matrimoni per procura, mentre, d'altra parte, essa non ha mai creduto che per via di procura si possa amministrare o ricevere un sacramento.

Queste alterazioni da fare nella dottrina della Chiesa son tali e tante, che molti se ne sgomentano; e rinunziando a sostener la teoria dell'identità assoluta tra il contratto e il sacramento, vengono alla transazione di cui abbiam parlato. Ma succede anche qui lo stesso di quando si fa una mezza concessione dopo un lungo dispotismo. Si crede di poter fermarsi lì; e in cambio, una volta allentata la briglia, la forza delle cose prende la mano. Questi tali, nel mentre distaccano il contratto dal sacramento, vogliono però tenercelo legato ancora coll'artifizio della *materia*. Ma l'artifizio è meschino, e il contratto ci sfugge; come sfugge sempre, fino a che s'ammetta quella conclusione così chiara e così naturale, che cioè « nel matrimonio il sacramento sta tutto intero dalla parte del sacerdote,

e il contratto sta tutto intero dalla parte dei contraenti (1). »

Il ricercare in quale azione esteriore del sacerdote consista la *materia* di codesto sacramento, e in quali parole, tra le varie che il sacerdote pronunzia in quest'occasione, consista la *forma* sacramentale, sono ricerche puramente teologiche, o liturgiche, le quali non interessano alla nostra questione. Non possiamo invece passar sotto silenzio un'obiezione che si suol fare alla dottrina che abbiamo esposto. — Se questo sacramento, si dice, dà la grazia di adempiere cristianamente le obbligazioni portate dallo stato di matrimonio, e se esso consiste nella benedizione sacerdotale, come mai allora la Chiesa ha potuto per tanti secoli negare questa benedizione agli eretici e agli infedeli maritati che si convertivano, e così pure ai secondi matrimoni de' suoi fedeli? Si può credere ch'essa volesse privare tutti quei coniugi dell'aiuto della grazia suddetta? — A ciò si risponde che, rispetto al caso degli eretici e degli infedeli, poichè, neanche col sistema del sacramento identificato col contratto, si può ammettere che ci fosse, nei matrimoni di quelli, il conferimento della grazia di cui si tratta, così resta a concludere, o che codesti matrimoni andassero effettivamente privi d'una simile grazia, oppure che questa, secondo una credenza asserita da molti, rimanesse conferita agli eretici mediante preghiere che si facevano nella cerimonia dell'abiura, e agli infedeli mediante il sacramento stesso del bat-

(1) Agier. *Du mariage*, etc. Ediz. cit., vol. I, pag. 65.

tesimo (1). Riguardo poi al caso delle seconde nozze, non c'è che richiamare la dottrina dei sacramenti. Tra questi, secondo il catechismo del concilio tridentino (2), quelli che sovrastano agli altri per il rispetto della necessità, sono il battesimo e la penitenza; i quali infatti conferiscono lo stato di grazia, senza di cui è impossibile la salvezza eterna. Gli altri, e quindi anche il sacramento del matrimonio, hanno quella necessità che i teologi chiamano *di precetto*. Il che vuol dire che il fedele è obbligato a riceverli non per altro se non perchè deve ubbidire al precetto di Colui che li ha istituiti appunto perchè fossero ricevuti: e se li trascura, può perder la vita eterna in quanto, con ciò, esso si renda reo di peccato mortale; ma non è già ch'esso la perda perchè rimanga privo di quelli. Inoltre, poichè essi non danno lo stato di grazia, ma lo suppongono, la Chiesa li ha sempre considerati come doni, come premi, per conferire i quali essa richiede condizioni maggiori, e della privazione dei quali essa forma una penitenza per certe colpe. Cosa impedisce dunque d'ammettere che la Chiesa rifiutasse il sacramento del matrimonio alle seconde nozze, per questo ch'essa, nel mentre teneva simili nozze per valide e lecite, tuttavia non le approvava, in grazia della colpa d'incontinenza che ci vedeva? L'obiezione diventa all'opposto una prova, se si osserva appunto l'analogia tra questo caso e quegli altri nei quali la Chiesa rifiutava i sacramenti a' suoi

(1) Vedi Gibert. *Op. cit.*, vol. I, pag. 244, 245.
(2) P. II, cap. 1, § 22.

fedeli; tanto più che nei primi secoli la Chiesa stessa, a chi contraeva un secondo matrimonio, oltre il negargli la benedizione, gli infliggeva insieme una penitenza. L'obiezione di cui si tratta, è anch'essa una conseguenza di quel presupposto gratuito che il sacramento del matrimonio faccia eccezione a tutte le regole degli altri sacramenti; e che sia d'una tal necessità, che senza di esso i fedeli maritati non possano salvarsi. Ora, chi s'appoggia alla dottrina antica, e alla regola generale, può ristringersi a invocar la presunzione di diritto che sta dalla parte sua, e rimandare il carico della prova a chi sostiene l'eccezione e la novità.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

L'autorità civile.

« Cosa intendete di fare con codeste vostre tirate di teologia? » diceva un valente giureconsulto a chi scrive queste pagine. « Vi proponete forse di persuadere i preti? Sebbene siate ancor giovine, crederei che non dovreste pascervi più di simili illusioni. In quanto poi a noialtri laici, quando si tratta di teologia, abbiamo maggior ragione di credere ai preti, giacchè è il lor mestiere, piuttosto che a uno di noi. Non mettetevi dunque su un terreno dove, lungi d'ottenere alcun vantaggio, vi esponete a tutto il pericolo d'esser vinto. E di più in una questione come la presente, nella quale abbiam bellissimo gioco a star sul nostro. Lo Stato ha il diritto essenziale, incontrastabile, di regolar il matrimonio: ecco il posto sicuro dove s'ha da collocarsi; e non partir da altro punto che da lì. Caschi il mondo, non può succedere che ciò che è dimostrato esser un diritto dello Stato, cessi d'esser tale. Avanti dunque franchi e diritti colle conseguenze. E se i preti gridano che non si può, peggio per loro. »

Alle quali parole, quello a cui esse eran dirette

rispondeva che senza dubbio, se il cattolicismo s'opponesse a un vero diritto dello Stato, ciò non proverebbe contro lo Stato, ma contro il cattolicismo; che quindi chi si sente, appunto per questa ragione, scosso nella sua credenza religiosa, non può difendersi di ricercare se codesta opposizione sia reale o no; che del resto, per le questioni miste com'è la presente, se alla persona ecclesiastica è lecito il discuterle entrando in politica, non si vede perchè il laico non deva aver il diritto di trattarle alla sua volta, mettendo un po' il piede in teologia. Aggiungeva poi che con questo egli spererebbe solamente d'esser utile a qualche laico che abbia le stesse convinzioni di lui; e riguardo al clero, nient'altro che di servir d'eccitamento per qualcuno a mettersi più di proposito agli studi di diritto ecclesiastico, utili sempre, e adesso più che mai: che infine, quando uno si propone di ricercare spassionatamente la verità, non ha bisogno d'andar a prendere come scopo il buon successo di codesta ricerca; rammentandosi che la verità, come dice il Manzoni (1), si può esser obbligati a farla conoscere, ma non a farla trionfare.

Tutte queste ragioni però non tolgono che poteva forse esser meglio trattare innanzi tutto del diritto dello Stato; e deciso questo punto, esaminar allora le relazioni colla credenza cattolica. A ogni modo, se chi scrive credette di dar la precedenza alla parte religiosa della questione, esso non è per questo meno

(1) Prefazione alla *Morale cattolica*.

persuaso che le due ricerche siano affatto indipendenti l'una dall'altra, nella stessa maniera che sono indipendenti tra loro i due poteri. Abbia o non abbia lo Stato il diritto sul matrimonio, il fatto della credenza cattolica non si muta per questo. Così pure, l'appartener quel diritto allo Stato non è cosa che derivi dal non appartener esso alla Chiesa; giacchè lo Stato non prende i suoi diritti tra quelli che la Chiesa gli lascia liberi; non è un mendico che viva dell'elemosina di lei. Se la società civile avesse la sua origine dalla Chiesa, quella allora riceverebbe i suoi diritti da questa; come invece li riceverebbe dalla volontà degli individui, quando fosse vero che essa esistesse in forza d'un patto spontaneo di questi. Il fatto è che la società civile non è un'istituzione, nè della Chiesa, nè dell'uomo, ma un'istituzione di Dio; perchè essa non dipende dalla volontà, ma dalla natura umana; e perchè, come dice il Bossuet (1), si considera derivar da Dio, autore della natura, quello che deriva necessariamente dalle leggi di essa.

La qual verità è solennemente riconosciuta dalla credenza cattolica. « Ogni persona » dice san Paolo, « stia sottoposta alle podestà superiori; perchè queste podestà sono costituite da Dio; e quindi, chi resiste ad esse, resiste all'ordine di Dio (2). » E di qual podestà intende parlare san Paolo? Da quanto vien dietro alle parole citate, non è permesso nemmeno di

(1) *Defensio declarat.*, lib. I, sect. II, cap. III.
(2) *Rom.* XIII, 1, 2.

dubitare in proposito. Si parla di quella podestà che *porta la spada*, e che *impone i tributi* (1). Conformemente a questa dottrina, Tertulliano, parlando a nome dei cristiani, si esprime così: « Noi veneriamo l'imperatore come un uomo che viene subito dopo Dio; che riceve da Dio la sua autorità in modo ch'esso è subordinato a Dio immediatamente (2). » Posto dunque che l'autorità civile non ha origine, nè dall'autorità ecclesiastica, nè per mezzo di questa, ma direttamente da Dio, allo stesso modo come l'autorità ecclesiastica, la conseguenza naturale è che le due autorità sono ugualmente supreme, e reciprocamente indipendenti nei loro diritti rispettivi; conseguenza che la tradizione cattolica ammette ed insegna insieme colle sue premesse. Su di che basterà citare le parole di san Gelasio papa all'imperatore Anastasio: « *Due podestà principali*, o Augusto, governano il mondo: l'autorità sacerdotale, e la podestà regia (3). »

« Come! » esclamerà il lettore. « Sempre la Scrittura, i santi padri, i papi! Che non s'abbia a uscir mai da simili autorità, qualunque argomento si tratti! »

Il lettore ha tutte le ragioni; ma gli è che anche su quest'altro terreno dove siamo entrati, ci troviam

(1) *Rom.* XIII, 4, 6.

(2) Colimus imperatorem.... ut hominem a Deo secundum; et quicquid est, a Deo consecutum est, et solo Deo minorem. — *Ad Scapulam*, cap. II.

(3) Duo sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: sacerdotalis auctoritas, et regalis potestas. — *Ep.* VIII *ad Anast.*

Digitized by Google

sempre di fronte i teologi. Non si è più nel campo della chiesa cattolica, dell'istituzione del Cristo; si è in quello della natura umana, dell'istituzione di Dio: ed ecco i teologi attaccarsi appunto all'istituzione divina del matrimonio, e farsene un argomento di riserva per sostener la loro tesi. Siete riusciti a provare che il Cristo non ha sottratto il matrimonio alla giurisdizione a cui questo era soggetto prima di Lui? Il Rosmini è lì che vi dice: « Rispetto al matrimonio, il potere legislativo degli uomini non fu limitato soltanto da Gesù Cristo, ma da Dio medesimo fin dal principio del mondo (1). » Avete mostrato coi fatti, che la chiesa cattolica ha sempre tenuto il sacramento del matrimonio come cosa indipendente dal matrimonio stesso? Ecco Pio VI che scrive: « *Sebbene si possa separare dal matrimonio la relazione di sacramento*, sta però sempre che l'indissolubilità, elemento essenziale del matrimonio, è di istituzione divina; e che quindi il matrimonio nella sua essenza *non è soggetto a nessuna civile podestà* (2). » Il che è come dire: — Se, a provare che il matrimonio dev'esser regolato dalla Chiesa, non vale la ragione del sacramento istituito dal Cristo, varrà l'altra dell'indissolubilità istituita da Dio. — Troviam dunque davanti a noi una seconda linea di difesa, dove i teologi si trincerano quando vien presa la

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 37.

(2) Licet sacramenti ratio a matrimonio sejungi valeat.... adhuc tamen perstat perpetuus nexus, qui a prima origine, divino jure, matrimonio ita cohæret, ut nulli subsit civili potestati. — *Breve dell'* 11 *luglio* 1789.

prima. Senza dubbio s'ha a far con gente che ha studiato l'arte delle fortificazioni.

È singolare! Per la società civile, questa ragione dell'essere istituita da Dio serve a provare, come abbiam visto, che quella società, ne' suoi elementi speciali, non è soggetta alla Chiesa; e invece per la società coniugale, la ragione medesima deve servir a provare il contrario; che cioè codesta società, proprio nella sua essenza, è cosa dipendente dalla Chiesa. Se, tra queste due maniere di ragionare, s'ha da ammettere che la giusta sia la seconda, ecco subito obbligati i teologi, per esser coerenti, a distruggere tutta l'opera della prima, e a sostener che dipende dalla Chiesa anche l'autorità civile; a meno ch'essi provino che tra i due casi ci corra una differenza essenziale. Ma in ciò avrebbero contro di loro san Giovanni Crisostomo, il quale, in cambio, mette in pari la società coniugale colla civile, come due istituzioni analoghe. « Iddio » dice questo padre della Chiesa, « stabilì parecchie sovranità e parecchie soggezioni; quelle di *marito e moglie*, di padre e figlio, di vecchio e giovine, di padrone e servo, *di principe e suddito* (1). »

Con questi insegnamenti dell'antica tradizione cattolica, s'accordano le recenti teorie di quella scuola che ha tanto approfondito le materie della filosofia del diritto, vogliam dire la scuola germanica. Su

(1) Deus multos fecit principatus, multasque subjectiones; *viri et uxoris*, filii et patris, senis et adolescentis, servi et liberi, *principis et subditi*. — *Hom.* XXIII *in epist. ad Rom.*

di che, invece di maravigliarsi che dei filosofi protestanti od increduli possano trovarsi a camminar su uno stesso terreno coi padri della Chiesa, convien piuttosto cavarne un forte argomento che quello sia il terreno della verità. Ora ecco un cenno delle teorie indicate.

Il diritto è la potenza d'agire propria dell'uomo. La relazione tra questa potenza e l'oggetto della sua azione, si chiama relazione di diritto. Quindi le relazioni di diritto si distinguono secondo la diversità dell'oggetto di codesta azione: per esempio, secondo che un simile oggetto è una cosa o una persona. Ma innanzi tutto c'è da far tra quelle una distinzione essenziale. Perchè alcune di esse sono fatte dall'uomo; altre invece sono fatte dalla natura. La relazione di diritto, per esempio, che un uomo ha con un altr'uomo per essersi obbligato verso quest'altro a prestargli una data opera, è una relazione che l'uomo crea da sè. Quella, in cambio, che l'uomo ha come figlio verso suo padre, o come padre verso suo figlio, non è una sua invenzione, una sua creazione; ma un qualcosa di stabilito indipendentemente da lui. Le relazioni della prima specie stanno in maniera, riguardo al loro soggetto, ossia al soggetto umano, che possono esserci e non esserci; hanno il carattere della contingenza: il soggetto è un tutto completo anche senza di esse, e non fa altro con esse che esercitare arbitrariamente la propria attività per un proprio scopo. All'opposto, le relazioni della seconda specie, essendo determinate indipendentemente dall'uomo, hanno, rispetto a lui, il carattere della necessità: in esse il soggetto umano

sta come un essere incompleto, che riceve, appunto nell'oggetto delle medesime, il proprio complemento; entra a costituire un tutto che non è lui, e serve ad ottenere uno scopo che non è in lui.

Alle prime appartengono i *diritti sulle cose;* e così pure quelli sopra azioni specificate d'un'altra persona, i quali si chiamano *diritti delle obbligazioni.*

Alle seconde appartengono le relazioni di famiglia, quali sono il matrimonio e la paternità; e le relazioni di membro d'uno Stato, ossia i diritti politici. E infatti il matrimonio è relazione determinata dalla natura colla differenza dei due sessi, e col bisogno innato che l'uno ha dell'altro. L'uomo e la donna, che sono reciprocamente soggetto e oggetto di codesta relazione, figurano in essa come esseri incompleti che ricevono il lor complemento. In essa il soggetto umano non è il tutto o lo scopo; ossia, ciò che torna lo stesso, essa non è come una relazione di diritto su una cosa, o su un'opera altrui. Il tutto è la società coniugale; quell'entità composta, della quale l'uomo non è autore ma elemento: e lo scopo appartiene alla Causa autrice di codesta relazione, per la stessa ragione ch'esso appartiene invece all'uomo quando si tratta di relazioni che crea lui.

Nella stessa classe colle relazioni di famiglia e di società civile, stanno anche quei diritti che si chiamano innati, o primitivi, o assoluti; quali sono, per esempio, i diritti della libertà e dell'uguaglianza. E perchè questo? Precisamente perchè simili diritti non derivano da altro che dalla natura umana, dalla condizione cioè di soggetto ragionevole. L'uomo non è

forse anch'esso un'entità composta, una specie di società tra le sue facoltà e la ragione, principio essenzialmente diverso da quelle? Ora i diritti di cui parliamo, e che infatti si considerano come i diritti che l'uomo ha verso sè stesso, sono appunto le relazioni tra codesti diversi elementi del soggetto umano; i quali quindi ci stanno come princípi incompleti, che concorrono a formar il tutto *uomo*, e a servire allo scopo dell'Autore di esso (1).

Ecco dunque il posto della società coniugale. Essa è un'istituzione naturale, ossia divina, che si trova in uno stesso ordine insieme coll'uomo e colla società civile. È una relazione di diritto che appartiene all'individuo umano come cosa di mezzo tra i diritti primitivi e i diritti politici.

Ma le relazioni di diritto di questa specie, quando si realizzano nel fatto, riescono con ciò a dipendere in un certo modo anche dalla libera volontà dell'uomo. Questa, se non è autrice della loro esistenza, è autrice della loro forma, del loro modo d'effettuazione (2). Consideriamo la società civile, nella quale appunto avvengono simili effettuazioni. Cos'è l'atto volontario in codesta grande persona? È lo stesso come nell'individuo, embrione di lei; è l'azione del principio *ragionevole*, dell'autorità *sovrana* (3); è, insom-

(1) Vedi SAVIGNY. *Sistem des heutigen römischen Rechts*. Berlino, 1840, § 4, § 53.

(2) SAVIGNY. *Ivi*, § 54.

(3) Chi scrive intende appoggiarsi alla teoria che la sovranità consiste in quel principio che si chiama *ragione*, del quale l'uomo è partecipe; teoria ch'esso ha cercato di svolgere nel capitolo II del suo libretto: *Il buono ed il cattivo genere*.

ma, ciò che si chiama la legge. Ora noi vediamo la legge di fatto, la legge positiva, dare una forma alle relazioni di diritto di cui parliamo, affinchè queste abbiano esistenza nella società effettiva ch'essa governa; e vediamo poi variare simili forme, istituzioni della legge, secondochè questa s'avvicina più o meno ad esser quello che deve, cioè l'atto della ragione, e non l'atto d'una passione umana. Così i diritti primitivi ricevono dall'autorità civile diverse forme, principiando dall'istituzione della schiavitù, che considera delle persone come cose, fino alle leggi attuali di libertà e d'uguaglianza. Così pure hanno origine le diverse forme di governo; che sono appunto le espressioni artificiali, dipendenti dalla volontà umana, di quella relazione di diritto che è indipendente da lei. « Il governo civile » dice con tutta precisione il Bossuet, « fu istituito da Dio soltanto in genere; e la *forma* di esso fu lasciata all'arbitrio degli uomini (1). »

Perchè dunque non dovrà spettare all'autorità civile il determinar la forma anche dell'altra relazione di diritto, che è in mezzo alle due sopraccennate? — Ah! ecco il punto, — esclameranno i teologi; — ecco la differenza tra il matrimonio e codeste altre istituzioni divine. Il matrimonio, Iddio non s'è ristretto ad istituirlo solamente in genere, lasciando all'arbitrio dell'uomo la forma di esso; ma ha istituito anche questa; e ciò collo stabilire, fin dall'origine del mondo, l'*unicità* del coniuge, e l'*indissolubilità* del

(1) Civile imperium generatim tantum a Deo institutum est, et hominum arbitrio forma relicta. — *Defensio declarat.*, lib. I, sect. II, cap. III.

vincolo. Per il matrimonio adunque l'autorità civile rimane esclusa dal diritto di fare simili determinazioni. —

Ci affrettiamo a convenir pienamente che l'unicità e l'indissolubilità si devono intendere come due forme di quella relazione astratta di diritto che si chiama società coniugale o matrimonio. In quanto poi alla maniera con cui queste due forme furono istituite da Dio, i teologi ce la spiegano insegnando che l'unicità fu stabilita col fatto divino della creazione d'un sol uomo e d'una sola donna; e l'indissolubilità, colle parole proferite da Adamo per ispirazione divina: « l'uomo starà attaccato alla sua moglie, e saranno due in una sola carne. »

Ma come, signori teologi? La manifestazione divina che consiste nel fatto della creazione, dovrebbe bastar a provare che quanto si ammette come stabilito con quel fatto, sia cosa soggetta all'autorità della chiesa cattolica? È un principio che prova un po' troppo. Se il credere che Dio ha creato un sol uomo e una sola donna deve portar la conseguenza d'ammettere che l'unicità del matrimonio sia materia di competenza della Chiesa, per la stessa ragione il credere che Dio ha creato l'uomo in anima e in corpo, dovrà portar la conseguenza d'ammettere che tutto l'uomo, in anima e in corpo, sia cosa di giurisdizione ecclesiastica; e che il voler che l'uomo, anche appena pe'suoi interessi materiali, sia soggetto ad un'autorità indipendente dalla Chiesa, deva considerarsi come un ledere i diritti di questa. Anzi, posto che Dio ha creato tutto quanto esiste, bisognerà ammet-

tere che tutto quanto esiste vada soggetto alla Chiesa; cioè che questa sia l'autorità unica ed universale. Lor signori vedranno se si senton la forza di sostenere, insieme al principio, anche queste necessarie conseguenze di esso. — In quanto poi all'indissolubilità, è fuor di dubbio per il cattolico ch'essa sia cosa rivelata da Dio al primo uomo; ma che per questo essa sia materia di competenza della Chiesa, ecco ciò che il cattolico non si tiene obbligato a credere. E infatti esso vede nella Genesi un' altra rivelazione divina avvenuta precisamente nello stesso modo di codesta dell' indissolubilità; vogliam dire la rivelazione del linguaggio. Se, come insegna anche il concilio di Trento, fu il primo uomo il quale, per ispirazione divina, pronunziò il principio dell'indissolubilità del matrimonio (1), fu ugualmente lui che chiamò con un nome tutti gli animali della terra (2), e, bisogna dire anche qui, per ispirazione divina: giacchè, appena creato com' esso era, non si può supporre che avesse formato quel linguaggio gradatamente da sè; e creato inoltre in istato perfetto, è necessario supporre che il creatore lo avesse insieme direttamente provvisto di codesto elemento essenziale della natura umana. Ora, signori teologi, per questo che il linguaggio fu rivelato da Dio, sosterrete dunque che spetta alla Chiesa il regolarlo? che le nostre istituzioni linguistiche sono lesioni dei di-

(1) Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens, divini Spiritus instinctu, pronunciavit, cum dixit etc. — *Sess.* XXIV *in princ.*

(2) *Gen.* II, 19.

ritti di lei? che al posto dell'accademia della Crusca s'ha da mettere una congregazione di cardinali?

Poichè s'è tirato in mezzo la Genesi, non possiam tenerci di far notare che la maniera con cui essa insegna l'istituzione divina dell'umanità, appoggia le idee da noi esposte. I diritti primitivi dell'uomo, ossia la relazione di diritto tra i due diversi elementi di esso, il terreno ed il divino, è cosa che appare in quei sacri versetti come istituita direttamente da Dio; il quale vi è rappresentato autore d'entrambi quegli elementi. *Iddio formò l'uomo colla terra, e gli soffiò in viso un alito; e fu fatto l'uomo* (1). Così pure Iddio vi è descritto come autore immediato della relazione di diritto sociale. Esso non crea l'uomo puramente individuale; ma lo crea duplice; *maschio e femmina*, come dice la Genesi; crea insomma la società. Non ordina all'uomo di produr esso la donna, come ordina alla terra di produrre gli animali irragionevoli; non fa derivar la società da un atto dell'individuo; ma crea egli stesso la donna, formandola, è vero, con una piccola parte dell'uomo, per significar il nesso di dipendenza, ma tuttavia formandola direttamente Lui; e dopo aver detto: *Facciamo all'uomo un aiuto simile a lui* (2), nello stesso modo che ha detto: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* (3). Prodotta così da Dio l'esistenza della società primitiva, il primo uomo ne determina la

(1) *Gen.* II, 7
(2) *Gen.* II, 18.
(3) *Gen.* I, 26.

forma; e ciò col pronunziar quelle parole dalle quali la stessa tradizione cattolica riconosce stabilito il principio dell'indissolubilità. Si insegna che, se fu l'uomo che disse quelle parole, le disse però ispirato da Dio; e ciò è credibilissimo, perchè, se allora l'ordine tra gli elementi del soggetto umano non era ancora alterato, le parole dell'uomo non potevano esser altro che la manifestazione fedele della sua ragione, cioè del suo principio divino. Ma si può far ai teologi una domanda: Posto che la Genesi espone come pronunziate da Dio quell'altre parole « crescete e moltiplicate », « dominate su tutte le creature irragionevoli », perchè mai essa non mette in bocca di Lui anche queste che stabiliscono l'indissolubilità del matrimonio, ma le mette invece in bocca dell'uomo? O che non s'ha da supporre una ragione a questa differenza? Non c'è egli quindi motivo di credere che la Genesi con ciò abbia voluto appunto insegnare che il determinar la forma della società coniugale è cosa dipendente dall'autorità umana?

La quale autorità era allora ciò che dev'essere, tanto nell'individuo, come nelle società, coniugale e civile, compendiate entrambe in quella società primitiva; era insomma la ragione. Ma quando, per effetto dell'arbitrio umano, ebbe origine uno stato di fatto, diverso dallo stato di diritto, codesta sovranità di diritto rimase il *tipo*, al quale presero ad avvicinarsi, più o meno, le sovranità di fatto formatesi nell'individuo e nella società. Queste intanto, esercitando appunto il potere proprio della sovranità, stabilirono le forme alle relazioni di diritto; forme

che riuscirono diverse dalle primitive, in quanto era divenuto diverso dal primitivo il principio che le produceva. Così la sovranità individuale di fatto ordinò dentro all'uomo diverse forme di governo, secondo le diverse passioni: così la sovranità sociale riuscì a rinnegar nel fatto, coll'istituzione della schiavitù, la forma primitiva dell'uguaglianza tra i membri della società umana, rivelata in quelle parole divine «un aiuto *simile a lui;*» come pure le forme primitive del matrimonio, deviando in quelle della poligamia e del divorzio. Sorse quindi, per la sovranità di fatto, il bisogno d'un principio esteriore, il quale, coll'insegnamento e coll'impulso morale, la richiamasse al suo tipo. Ecco l'ufizio della religione positiva: ufizio adempiuto in modo perfetto dal cristianesimo; il quale appunto richiama l'unicità e l'indissolubilità del matrimonio, colla ragione che tali erano le forme di esso *in principio* (*ab initio*). Ora, ciò vuol forse dire che spetti alla religion positiva lo stabilire codeste forme? Aver il diritto d'insegnar la verità, e di farne un dovere di coscienza, a chi esercita un potere, è forse lo stesso che aver il diritto d'esercitar quel potere? Il Fondatore del cristianesimo, si dice, ha fatto dell'indissolubilità un precetto espresso. Senza dubbio; come ha fatto un precetto espresso del frenar le passioni, dell'assoggettar la volontà alla legge divina. Ora questo precetto nega forse la competenza dell'uomo a regolar le proprie azioni, o non piuttosto la riconosce? Perchè dunque il precetto dell'indissolubilità dovrà invece significare che il regolar la società coniugale non

compete alla sovranità sociale? Per il cattolicismo, si ripete, l'indissolubilità è un dogma, e quindi cosa di giurisdizione ecclesiastica. Verissimo che è un dogma; allo stesso modo che è un dogma l'uguaglianza e la fratellanza degli uomini. Se vale questa ragione del dogma, perchè dunque l'autorità ecclesiastica non si attribuisce anche il diritto di regolare in uno Stato ciò che si riferisce ai diritti primitivi dell'uomo? Perchè mai, mentre condanna la schiavitù, riconosce però che il far leggi in proposito spetta al sovrano civile? e invece, condannando il divorzio, sostiene che il sovrano civile non ha diritto di regolar questa materia, ma deve lasciarla a lei? Col dogma la religione cattolica insegna al fedele il principio dell'indissolubilità; col precetto gliene fa un dovere di coscienza; col sacramento gli dà l'aiuto divino per adempiere questo dovere insieme agli altri doveri dello stato di matrimonio. Ora simili effetti non son forse cosa diversa dall'effetto di produrre il vincolo dell'indissolubilità in sè stesso? Sono, usando termini scolastici, effetti puramente *soggettivi*, e non *oggettivi*. La forma della relazione sociale dipende dall'autorità sociale, per la stessa ragione che il dovere di coscienza dipende dall'autorità che governa le coscienze. L'unione matrimoniale, in una società di fatto, è o non è indissolubile, secondo che è o non è fatta tale dalla legge civile che governa quella società. Quando è fatta indissolubile, il Rosmini dice che la religione cattolica la rende *più indissolubile*(1);

(1) *Filosofia del diritto.* Vol. II, pag. 339, edizione citata

proprietà d'espressione, della quale lasciamo a lui la responsabilità. E noi invece diciamo che quello che la religione cattolica fa nel caso suddetto, non è altro che di dar all'individuo un obbligo di più per osservare codesta legge dell'indissolubilità, cioè anche l'obbligo religioso; allo stesso modo che gli fa un obbligo religioso d'ubbidire al sovrano civile, mentre l'individuo è già obbligato a far ciò per la sua condizione di cittadino, indipendentemente da quella di cattolico. Quando poi l'unione matrimoniale non è fatta indissolubile, non s'ha da intendere ch'essa diventi tale per opera della religione cattolica, la quale sostituisca la sua funzione a quella della legge civile; ma unicamente che la religione cattolica proibisce a' suoi fedeli d'esercitar la facoltà che è data loro dalla legge, cioè la facoltà del divorzio; allo stesso modo ch'essa non fa diventar libero lo schiavo, ma proibisce a' suoi fedeli di trattarlo come schiavo. Per conclusione, perfino la forma dell'indissolubilità, alla quale principalmente s'appoggiano i teologi, non che le altre forme della società coniugale, son cose che derivano, non già dall'autorità ecclesiastica, ma dall'autorità civile; e che quindi appartengono alla giurisdizione della seconda, non della prima.

Chi sostiene l'opinione contraria, suol ricorrere all'argomento che segue: — Cos'è il matrimonio considerato indipendentemente dalla religione cattolica, cioè come atto civile? Non è altro che un contratto. Ora, per il diritto civile, se un contratto produce l'obbligazione, un altro contratto la scioglie. *Non*

c'è niente di così naturale quanto che un legame si sciolga nello stesso modo col quale fu stretto (1). Come mai dunque è possibile che l'indissolubilità del matrimonio sia un elemento di diritto civile? —

La risposta a questo argomento è il mostrare che è falsa la proposizione su cui esso si fonda; perchè non è vero che in diritto civile il matrimonio non sia altro che un contratto. Cos'è contratto? È l'unione di due o più persone in una concorde dichiarazione di volontà, colla quale vien determinata una loro relazione di diritto (2). Ora, quando codesta volontà umana che, dichiarandosi, determina la relazione di diritto, è insieme la causa che la produce (com'è nel caso dei diritti sulle cose, e di quelli su una data azione d'un'altra persona), allora i due atti dello stesso principio si compenetrano tra di loro; e quindi similmente i loro effetti rispettivi, quali sono l'esistenza della relazione, e la determinazione di essa: allora, per conseguenza, si può dire che l'una cosa è l'altra, che cioè la relazione di diritto è un contratto. Così, per esempio, si dice con tutta ragione che una compera, una società di commercio, sono contratti; perchè, ripetiamo, in questi casi la relazione di diritto riceve dalla volontà umana, non solo la determinazione, ma anche l'esistenza. Ciò posto, se il lettore si rammenta che la relazion di diritto chiamata società coniugale o matrimonio, non ha l'esistenza dalla volontà umana, ma invece dalla natura,

(1) *Digesto.* L. 35 *de reg. jur.*
(2) *Ivi.* L. 1, § 2 *de pactis.* — Savigny. *Op. cit.* § 140.

ossia da Dio, vedrà subito in ciò stesso il perchè essa non sia, e quindi non possa esser detta, un contratto.

Se qualcuno vuol qualificare il matrimonio come un contratto con cui s'acquista la proprietà d'una cosa o d'un'opera altrui, esso ha contro di sè la facile considerazione che si tratta di ben altro che di relazioni così ristrette. Si inclina quindi piuttosto a metter il matrimonio nella classe dei contratti di società. Ma in proposito basterà osservare che, in un contratto di società, lo scopo è stabilito dall'arbitrio dei contraenti, i quali appunto convengono su di esso col *patto d'unione,* che è il primo elemento d'un contratto di società (1). All'opposto, nel matrimonio, lo scopo, come abbiam detto, è stabilito indipendentemente dall'uomo. In un contratto di società l'individuo mette in comunione un proprio bene, o un proprio genere di beni, ch'esso determina. Nel matrimonio invece è l'individuo stesso che è il bene in comunione, determinato dall'Autore dell'individuo.

Riassumendo, diremo. Il matrimonio è una relazione di diritto, d'origine naturale, ossia di istituzione divina, la quale, realizzandosi nella società, prende una prima forma dalla volontà sociale, *la legge;* e realizzandosi in secondo grado nell'individuo, prende una seconda forma dalla volontà di questo, *il contratto.* Non si può dunque dire che, in diritto civile, il matrimonio è un contratto; ma solamente che nel matrimonio c'è un contratto.

(1) Ahrens. *Philosophie du droit. — Du droit de société en général.* § III.

Digitized by Google

È la stessa considerazione che vale anche per la teoria della società civile. Dalla volontà divina l'esistenza di questa; dalla volontà sociale la forma di lei, cioè la forma di governo; dalla volontà individuale l'appartenere un dato individuo ad una data società civile, essendo in arbitrio dell'individuo, nei limiti dei regolamenti dei singoli Stati, l'aggregarsi ad uno Stato piuttosto che all'altro; nel qual senso unicamente, come dice il Savigny, la relazione di società civile *prende la forma d'un contratto* (1). Essa quindi non è un contratto; e per la stessa ragione non è un contratto la società coniugale.

Si può adesso vedere di che sorta è necessariamente la legge civile che determina la forma del matrimonio. Questa legge bisogna che abbia per iscopo lo scopo della relazione di diritto ch'essa regola; il quale, come si è ripetuto, non è nell'individuo, ma in quell'unità sociale che questo concorre a formare in forza appunto della relazione di cui si tratta. Ora una legge civile che serve a uno scopo, non già proprio dell'individuo, ma indipendente da esso, e subordina l'individuo a un tutto di cui esso fa parte, è quella che si chiama *legge di diritto pubblico* (2). Per conseguenza l'indissolubilità, appunto quale forma del matrimonio, è una legge di diritto pubblico. E siccome poi il diritto pubblico è tale che i privati coi loro contratti non ci possono derogare (3), ecco

(1) *Op. cit.* § 140.

(2) Savigny. *Op. cit.* § 9, § 16.

(3) Jus publicum, privatorum pactis mutari non potest. — *Dig.*, l. 38 *de pactis.*

la ragione perchè il matrimonio, una volta formato dalla volontà dei contraenti, non può dalla stessa venir disciolto; e perchè i privati rimangono impediti di metter la dissolubilità come condizione del loro contratto; la stessa ragione cioè per cui essi rimangono impediti di considerar in un contratto un individuo umano come cosa, quando la legge stabilisce l'uguaglianza di tutti gli individui come persone. Se poi il carattere della necessità, proprio della relazione matrimoniale in astratto, ossia del matrimonio come *diritto naturale,* vale per tutta l'umanità; similmente il carattere della necessità, proprio della relazione matrimoniale resa concreta dalla legge civile, ossia del matrimonio come *diritto pubblico,* vale per lo Stato dove regna quella legge civile.

— Ebbene, — si replica, — anche concedendo che l'indissolubilità sia cosa derivante dalla legge civile; che il matrimonio, indipendentemente dalla religione cattolica, non sia un semplice contratto, ma possa essere, come dice Pio VI, *un certo contratto indissolubile;* sta però sempre che in esso, oltre l'elemento giuridico, c'è un elemento religioso, ed uno morale; e che quindi è un disconoscere questi altri due elementi, a voler secolarizzare il matrimonio, a voler costituire la famiglia fuori della religione. —

Disconoscere l'elemento religioso del matrimonio! Ma se invece, con tutto questo ragionamento, non abbiam cercato di far altro che di dimostrarne l'esistenza! Che intendessimo la parola in un senso diverso? Infatti l'espressione *elemento religioso,* indeterminata com'è, può aver due sensi. Può significare

quel carattere religioso del matrimonio che viene dall'istituzione divina di esso; oppure quello che viene dall'istituzione del Cristo, dal sacramento. Si tratta dunque dell'elemento religioso che fa il matrimonio, oppure di quello che lo santifica? dell'elemento di religione naturale, oppure dell'elemento di religione cattolica? Se s'intende il secondo senso, allora richiamiamo la credenza cattolica del sacramento che è distinto dal matrimonio, e che anzi lo suppone, consistendo nella benedizione di esso; e domandiamo come mai si possa dire che, attribuendo alla legge civile il regolar quell'unione che poi viene santificata dalla Chiesa col sacramento, si disconosca un simile elemento religioso. Che se invece s'intende il primo senso, allora sì che si tratta davvero d'un elemento religioso essenziale pel matrimonio; ma allora poi ripetiamo che è lo stesso elemento religioso proprio anche della società civile, la quale si ammette che possa esser costituita dalla legge, senza che perciò quell'elemento rimanga offeso o disconosciuto. Chi fa l'obiezione che esaminiamo, profitta di codesti due sensi diversi che può aver l'espressione d'*elemento* o *carattere religioso*, tenuta indeterminata: prende dal primo di quei sensi la circostanza di cosa essenziale al matrimonio; dal secondo, l'altra di cosa dipendente dalla chiesa cattolica; e forma il suo argomento coll'unir fra di loro queste due circostanze, mediante l'espressione indeterminata suddetta. Peccato che, una volta o l'altra, si sia obbligati a determinar il senso delle parole che s'adoperano!

In quanto all'elemento morale, non c'è alcun dub-

bio sul significato dell'espressione, come nemmeno sulla realtà della cosa. S'intende di dire che nel matrimonio c'è dei doveri (per esempio la prestazione del debito coniugale, e la fedeltà) l'osservanza dei quali dipende interamente dalla volontà dei coniugi; e non può esser garantita dalla legge civile, ma solo da quella legge che governa le coscienze, cioè la legge morale. Ora questa è una circostanza verissima, ma estranea alla nostra questione. Noi consideriamo la legge civile che costituisce la società coniugale, determinandone la forma e le condizioni d'esistenza; e non già la legge civile che stabilisce i diritti e i doveri rispettivi dei coniugi, e procura d'assicurarne l'adempimento. La prima è legge di diritto pubblico; mentre la seconda è legge di diritto privato. Di questa seconda noi non ci occupiamo, appunto perchè, come dice il Savigny, il carattere giuridico, proprio della relazione matrimoniale, non consiste nei diritti di ciascun coniuge sopra date azioni dell'altro. Ciò entra nella classe dei *diritti delle obbligazioni*, la quale (come s'è visto) costituisce una specie di relazioni di diritto diversa da quella delle relazioni di famiglia. Il carattere giuridico suddetto consiste invece nella forma di quella società, di quello stato, di quel modo di vita, a cui l'uomo appartiene in forza del matrimonio (1). Sono due campi distinti. Il primo d'essi, che è quello di cui qui si tratta, ha per materia la società coniugale presa come un essere a sè, che riceve dalla legge certe condizioni, le quali val-

(1) Savigny. *Op. cit.* § 54.

gono rispetto a tutti gli individui. L'altro campo invece ha per materia il coniuge, preso come soggetto di certi diritti, i quali hanno valore solamente rispetto all'altro coniuge. Il primo campo è indipendente dall'elemento morale, il quale entra nel secondo; e quindi l'esistenza di esso in questo secondo, non può provare contro la competenza dell'autorità civile nel primo. Potrebbe forse provare contro una simile competenza in codesto secondo campo; ma allora, aggiungiamo per di più, riuscirebbe a provar troppo. Perchè l'elemento morale c'è, più o meno, in tutte le relazioni di diritti e d'obblighi fra gli uomini: in tutte c'entra qualche dovere di coscienza che l'individuo può violare impunemente davanti alla legge civile. Se dunque l'argomento valesse, l'autorità civile non dovrebbe aver il diritto di regolare nemmeno il contratto di compera e vendita. E non si negherà poi che è una maniera d'argomentare un po' strana la seguente: l'autorità civile è impotente ad assicurar l'osservanza di tutti i doveri fra gli uomini, dunque commette un abuso se la assicura fin dove può; non è capace di far tutto, dunque non ha diritto di far nemmeno la sua parte.

Non possiam tralasciare un'altra obiezione, che riferiamo con parole del signor Giorgini: « In tutti i luoghi, in tutti i tempi, le unioni sessuali furono regolate dalla religione; e nei precetti di quella si cercarono criteri che servissero a decidere della loro onestà, e ragioni potenti a ritirare le umane fiere dalla selvaggia libertà dei concubiti (1). »

(1) *Discorso* ec., pag. 8.

Ci pare che si deva, innanzi tutto, lasciar da una parte quest'ultimo punto. Non già perchè non s'ammetta la verità di esso; tutt'altro. È la splendida teoria del Vico: la teoria della religione positiva, consistente nel *timore della divinità*, che fu, per l'uomo depravato, il motivo ad effettuar la società; mentre invece questo motivo, per l'uomo perfetto, era la religione naturale, consistente nell'*amore verso Dio*. Fu quindi appunto *la spaventosa religione dei fulmini* che spinse gli uomini, ridotti in istato bestiale, a cessar dai congiungimenti vari, casuali, e fatti *in faccia del cielo;* e a praticarli invece in *un luogo nascosto*, con *una donna strascinata e tenuta in quello;* ossia a formare il primo abbozzo dei matrimoni (1). Ma domandiamo: Cosa c'entra il motivo che può aver indotto l'uomo a far una cosa, coll'autorità che ha il diritto di regolar quella cosa? Quando la questione è se una simile autorità, rispetto ai matrimoni, appartenga o no alle religioni positive, il dire: — badate che queste religioni indussero gli uomini a formar i matrimoni, — può promover la risposta: — Dunque voi stessi confessate che i matrimoni li hanno formati gli uomini, e non le religioni; che queste mossero gli uomini a stabilir l'unione matrimoniale, in modo puramente generico; e che fu l'autorità umana che la stabilì nel fatto, con quella forma ch'essa volle. Se quindi voi partite dal principio che la forma dell'unione dev'esser regolata da quell'autorità da cui

(1) Vico. *De constantia philologiæ*. Cap. III, XX. — *Scienza Nuova. Della morale poetica.*

essa ha avuto origine, badate, diremo alla nostra volta, che il vostro argomento riesce a provare contro di voi. —

Ecco perchè dicevamo che questa circostanza di fatto gli oppositori dovrebbero tralasciarla, e insistere invece su quell'altra ch'essi asseriscono, cioè che i matrimoni furono sempre, e da per tutto, regolati dalle religioni positive; insistere, intendiamo, dimostrandola, e non solamente asserendola. Ma per una simile dimostrazione c'è delle difficoltà. « Nelle persone dei primi padri di famiglia » dice il Vico, « andarono uniti *sapienza, sacerdozio e regno;* e il regno e il sacerdozio erano dipendenze della sapienza, non già *riposta di filosofi,* ma *volgare di legislatori* (1). » È quella sapienza antica la quale, secondo Orazio, « separava le cose pubbliche dalle private, le sacre dalle profane; *faceva cessare i congiungimenti incerti; stabiliva i diritti dei mariti* » (le mogli allora non avevano che dei doveri); « fondava città, ed incideva leggi (2). » Ecco quindi chiaramente indicata l'autorità che regolava i matrimoni. Essa non era il sacerdozio, dal momento ch'essa regolava anche questo, *separando le cose sacre dalle profane*; e dal momento che il sacerdozio, come dice il Vico, dipendeva da lei insieme col *regno,* cioè col

(1) *Scienza nuova. Delle degnità*, LXXV.

(2) .... Fuit hæc sapientia quondam
Publica privatis secernere, sacra profanis,
Concubitu prohibere vago, dare jura maritis,
Oppida moliri, leges incidere ligno.
De arte poet., v. 396.

potere esecutivo; ma era quella stessa autorità che *fondava le città, e incideva le leggi.* Sarebbe troppo ardimento a concludere ch'essa fosse il potere legislativo civile?

È vero che questo potere, nei primi tempi delle nazioni, veniva esercitato in nome della divinità. Le leggi eran considerate come voleri divini manifestati mediante quei fatti naturali che colpivano i sensi, e di cui si ignoravano le cause; e i legislatori tenuti come gente che interpretava il significato di quei segni. Ma ciò era effetto appunto dell'infanzia della società, la quale non aveva ancora preso a distinguere i diversi ordini delle cause, e identificava insieme l'ordine naturale col soprannaturale. Ora, è egli ragionevole il far valere come prova di verità ciò che non è altro se non un effetto d'ignoranza e di confusione d'idee? Se anticamente la religione positiva era compenetrata col potere che regolava tutti gli elementi della società civile, invece di dedur da ciò la conseguenza che allora fosse la religion positiva che regolasse quegli elementi, s'ha piuttosto da concludere, col Renan, che allora non c'era nulla che si potesse chiamar propriamente religione positiva (1). Questa si riduceva a una forma del governo civile, del quale appunto si suol dire che allora era *teocratico.* Come mai dunque si può affermare che

(1) A cet âge antique il n'y avait rien qui pût s'appeler dogme, religion positive, livre sacré. L'enfant ne dispute pas; il n'a pas besoin de solution, car il ne se pose pas de problème; pour lui tout est clair. — RENAN. *Etudes d'histoire religieuse.* Paris 1857, pag. 26.

la religione regolasse i matrimoni, per questo ch'essa era la veste di quell'autorità che li regolava? Senza contar poi che, se l'argomento valesse, la conseguenza dovrebbe estendersi anche al fondar le città, e al far la guerra e la pace; giacchè anche tutto questo andava soggetto alla religione degli auspici. Ed è naturale che si cada nel provar troppo, quando si vuol misurare i diritti della religione sui fatti di luoghi e tempi nei quali, come dice il Bossuet, tutto era Dio, eccetto Dio.

Del resto, che il potere legislativo civile rimanesse identificato col sacerdozio, come presso i popoli d'Oriente; o che invece si fosse sciolto da quello, e lo dominasse, come nella società greca e romana; si può sempre, a chi getta in mezzo l'asserzione che esaminiamo, presentar le domande seguenti. Se è vero che in tutti i luoghi e tempi le leggi sul matrimonio derivassero dalla religion positiva, com'è possibile che quelle leggi fossero diverse tra popoli di religione uguale, oppure uguali tra popoli di religione diversa? Come mai negli Assiri, nei Babilonesi, negli antichi popoli settentrionali d'Europa, il politeismo ti si presenta col matrimonio inteso e costituito come una compera che l'uomo fa della donna; e invece nei Greci e nei Romani, con delle forme che riconoscono la personalità d'entrambi i contraenti? mentre poi quella legge matrimoniale della compera, accompagnata col rozzo politeismo, la ritrovi del pari congiunta colla religione speculativa dei Veda, e col monoteismo del Corano. E in che maniera, posto il vostro principio, ci spiegherete il

fatto che nei Germani descritti da Tacito, immolatori di vittime umane ai loro Dei, regnasse il rigore del vincolo coniugale, e la monogamia (1); e invece la poligamia e il ripudio, nel popolo illuminato dalla religione della Genesi? Quando, infine, si vede presso un dato popolo, per esempio il romano, mutarsi successivamente le forme della società coniugale, passando questa dalla forma d'un possesso per occupazione, come nel ratto delle Sabine, a quella d'una relazione tra padre e figlia, come nella *conventio in manum*, e poi a quella d'un contratto, con ugual diritto a entrambe le parti di scioglierlo, anche senza motivo; e quando, di pari passo con questi mutamenti, si osserva succederne altrettanti nella legislazione civile, mentre invece la religione, insieme a tutte le sue prescrizioni, rimane inalterata; o che non ci vuole un grande sforzo per credere che, presso quel popolo, il matrimonio fosse regolato, non già dalla legge civile, ma dalla religione?

Ci pare quindi di non esser troppo esigenti se, prima di tener per vera l'asserzione che ci si fa, ne domandiamo le prove; e se intanto preferiamo ad essa l'asserzione del Vico, cioè che « tutte le nazioni celebrano i matrimoni religiosamente (2). » Essere un atto celebrato coll'intervento della religione, ed esser regolato dalla religione, ci sembrano due cose diverse, delle quali la seconda non è una conseguenza della prima: tant'è vero che, dove l'as-

(1) Tacitus. *De moribus Germaniæ*. Cap. IX, XVIII.
(2) *Scienza nuova — Dei principi.*

sunzione d'un principe al trono è celebrata con rito religioso, non ne vien da ciò che in quel luogo sia la religione che faccia la legge di successione o d'elezione del sovrano. E tuttavia, anche a questo fatto asserito dal Vico, c'è un popolo che fa eccezione; e, cosa singolare!, appunto il popolo di Dio, gli Ebrei. « Je ne vois point » dice il Fleury, « que leurs mariages fussent revêtus d'aucune cérémonie de religion, si ce n'est des prières du père de famille et des assistans, pour attirer la bénédiction de Dieu. Je ne vois point que l'on offrît des sacrifices pour ce sujet, que l'on allât au temple, ou que l'on fît venir les prêtres: tout se passait entre les parens et les amis: aussi ce n'était encore qu'un *contrat civil*(1). »

Pei Romani poi si adduce il rito religioso della confarreazione. Ma cos'era questo rito? Era, dice il Troplong, la condizione primitiva perchè il matrimonio fosse atto solenne, e, come tale, producesse la relazione giuridica istituita dalle leggi romane, e chiamata *manus* (2). E quando fu comunicato ai plebei il matrimonio solenne, ma non ancora il diritto dei sacrifizi, il *jus sacrorum*, allora la legge introdusse per quelli un'altra forma di matrimonio che equivalesse alla confarreazione, senza consistere in alcun rito religioso: e questa fu la coenzione (*coemptio*) (3). Che cosa quindi si può pensare d'una forma religiosa

(1) *Mœurs des Israëlites.* Num. XIV.

(2) *Du contrat de mariage.* Préface.

(3) Vedi Heineccius. *Antiquitatum romanarum syntagma.* Edizione di Francoforte, 1841, pag. 130, in una nota del Mühlenbruch.

ch'era propria solo d'una classe di cittadini; che andò in disuso anche per quella, e non già per effetto d'alcun mutamento nella religione; e accanto alla quale la legge introdusse, per un'altra classe di cittadini, un'altra forma equivalente? Se oltre a ciò si considera che, presso i Romani, la religione era una funzione dello Stato, davvero si è tentati di concludere che anche codesta confarreazione fosse una forma religiosa in apparenza, ma in realtà una forma civile.

Chi avesse agio di far ricerche in proposito nella storia delle diverse legislazioni antiche, troverebbe probabilmente molte prove a conferma di questa conclusione; che cioè l'autorità civile, per render solenne un atto di diritto pubblico, qual è il matrimonio, prendeva una forma dalla religion positiva, la quale, del resto, era compenetrata con lei stessa, oppure dipendente da lei. E la ragione di ciò è appunto che si trattava d'un atto di diritto pubblico; il che è quanto dire atto essenzialmente improntato di quell'autorità sociale che ha carattere divino: e in quella confusione del poter civile col sacerdozio, della religion razionale colla positiva, era naturale che questa seconda servisse ad esprimere il principio religioso proprio della prima.

Ma la derivazione divina dell'autorità civile si direbbe che i nostri vescovi non la vogliano ammettere. Essi infatti ragionano così: « Il diritto negli uomini ad unirsi in vero e valido matrimonio è anteriore e indipendente da ogni civile consorzio... Se poi gli uomini si uniscono in regolata società, se si danno a un governo, non rinunziano per questo ad un

tale diritto, nè intendono che sia loro interdetto o vincolato in alcun modo; anzi si uniscono perchè questo, non meno che ogni altro diritto, sia dal governo tutelato (1). » L'argomento, in altri termini, è il seguente: — Prima che la società civile esistesse, il matrimonio c'era, ed era regolato dalla religione; per conseguenza l'autorità civile, sopravvenendo, deve rispettare codesto diritto della religione come un diritto acquisito, ed anzi difenderglielo. — Che ne dice il lettore? Dunque, secondo i nostri vescovi, non è vero che la società civile sia stata istituita dal creatore insieme colla società coniugale; ch'essa primitivamente fosse identificata con questa; che il primo marito fosse anche il primo sovrano: ma invece s'ha da tenere che la società civile è cosa posteriore all'origine dell'umanità, e istituzione arbitraria degli uomini. Insomma i nostri vescovi seguono ed insegnano la teoria del contratto sociale. Che ne dite, Rousseau, di questi vostri discepoli?

Pare che non pensasse allo stesso modo il celebre Sinesio, vescovo di Tolemaide (secolo quinto); il quale, scrivendo a un suo fratello quanto gli rincrescesse d'esser fatto vescovo, ed adducendo come ragione di ciò il dover abbandonare la moglie, adopera le parole seguenti: *quella moglie che mi fu data da Dio, dalla legge, e dalla sacra mano di Teofilo* (2), che era il patriarca d'Alessandria ch'avea benedetto

(1) *Istruzione pastorale* ec. pag. 27.

(2) Mihi Deus, et lex, et sacra Theophili manus uxorem dedit. — *Epist.* 105.

il suo matrimonio. Prima Dio; perchè, se a Lui il fedele tutto attribuisce, tanto più riconosce da Lui quella compagna, per la scelta della quale egli invocò la di Lui assistenza: poi la legge civile, che fa il matrimonio: per ultimo, il ministero ecclesiastico che lo consacra mediante l'imposizion delle mani. Chi dunque vuole che l'autorità civile non abbia a entrarci nel matrimonio, o, se non altro, abbia a venir dopo l'autorità ecclesiastica, dovrà sostenere che il celebre scrittore di cui parliamo, non usasse metter l'ordine logico nelle parti del periodo. Ah! vescovo Sinesio; se viveste adesso, i vescovi nostri vi manderebbero a imparar gli elementi del comporre.

CAPITOLO V.

La libertà di coscienza.

Dopo aver esaminato, per quanto era in nostro potere, il diritto della Chiesa e quello dello Stato riguardo al matrimonio, ciò che si presenta naturalmente all'esame è il modo con cui le due giurisdizioni si combinino insieme nella persona che riunisce in sè le due qualità di cattolico e di cittadino; il che è appunto la questione della libertà di coscienza.

« La libertà di coscienza » dice il Rosmini, « è il diritto che ha ciascun cittadino di soddisfar pienamente alle obbligazioni che gli impone la propria coscienza, senza che per questo le leggi civili gli mettano alcun impedimento, o gli arrechino castigo o molestia, ed anzi venendo difeso da queste leggi contro gli impedimenti che potessero mettere a lui gli altri uomini (1). » La qual definizione, secondo l'autore, non può essere contrastata da alcuno perchè è evidente (2); e da essa discende indeclinabilmente la conseguenza che una legge sul matrimonio, fatta ad imitazione della francese, *infrange iniquamente*

(1) *Sulle leggi civili* ec. num. 69.
(2) *Ivi.*

e *distrugge* la libertà di coscienza. « Agli uomini » aggiunge il Rosmini, « non del tutto ebeti o accecati dai pregiudizi dei legulei, questa proposizione sarebbe chiarissima, e non bisognevole di ulteriore dimostrazione. Ma noi siamo obbligati a dimostrarla! In tale stato d'infermità si trovano le menti dei nostri statisti, e dei nostri legislatori! (1) »

Gli argomenti addotti per codesta dimostrazione, sono dieci. Anche troppi; ma forse si giudicò che non ci voleva meno a scuotere una stupidità così massiccia. Tuttavia, a furia di leggerli e rileggerli, c'è parso che si possa facilmente ridurli alla metà, senza che rimanga tralasciato nulla d'importante. In questa misura ristretta ci sentiamo maggior coraggio di farli passar in rassegna davanti al lettore.

Il primo argomento è questo: « In forza della libertà di coscienza, il cittadino cattolico ha il diritto che la legge civile non faccia astrazione dalla sua credenza religiosa, ma invece vi si pieghi ed adatti, e sanzioni tutti quei diritti ed obblighi che derivano da questa. Ora la credenza cattolica è che la validità del matrimonio dipende dal sacramento, e quindi dalla Chiesa. Dunque ec. (2). »

In quanto alla seconda premessa di questo ragionamento, ci riferiamo a quello che abbiamo svolto nei capitoli II e III. In quanto poi alla prima, essa è l'applicazione del concetto di libertà di coscienza, espresso nella definizione poc'anzi citata. Secondo il

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 88.
(2) *Ivi*, num. 76, 89.

Rosmini, un simile diritto non riceve nessun limite dai diritti dell'autorità civile. Questa deve adattarsi agli obblighi imposti dalle credenze religiose, e sanzionarli, qualunque essi siano. Il Rosmini riduce la questione al bivio seguente: o le religioni dei cittadini devon servire alla legge civile, oppure la legge civile deve servire alle religioni. La prima cosa è la tirannia, il regno della forza materiale; e in ciò siamo d'accordo: dunque la seconda (1). Ma la teoria civile della libertà, e la tradizione cattolica, battono insieme una via *regia* che tramezza il bivio rosminiano. Per esse, nè la religion positiva deve servire alla legge civile, nè questa a quella; bensì ciascuna delle due autorità ha un proprio campo d'azione, distinto da quello dell'altra, e, entro codesto limite, è suprema e indipendente. La questione dunque non è già chi delle due sia la superiore, ma invece quale sia tra di loro la linea di confine. Solo quando l'autorità civile oltrepassi questa linea, si può dir ch'essa leda la libertà di coscienza.

Chi prescinde, come fa il Rosmini, dall'idea d'un limite reciproco, a che conseguenza dovrà venire se, in uno Stato, un'autorità religiosa insegna, per esempio, a'suoi fedeli essere illegittimo il potere civile che li governa, e impone loro come obbligo di coscienza di non ubbidirgli? Il caso non è ipotetico, e neanche lontano da noi. Posti i princípi che è credenza religiosa tutto quanto l'autorità ecclesiastica insegna, e che il governo civile deve adattarsi e servire alle

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 73, 74.

credenze religiose, questo governo, nel caso suddetto, sarà obbligato, per non ledere la libertà di coscienza de' suoi cittadini, a toglier di mezzo sè medesimo.

Ci perdonerà il lettore se codesto confine di cui si tratta, preferiam d'indicarlo con un altro testo del papa san Gelasio? « Gli ufizi » egli dice, « delle due podestà, distinte tra loro per la diversità dell'azione e delle magistrature, furono separati l'un dall'altro in questo modo, che gli imperatori cristiani abbiano bisogno dei pontefici *per ciò che riguarda la vita eterna*, e i pontefici s'adattino alle leggi degli imperatori *per ciò che riguarda le cose temporali* (1). » Nel nostro caso speciale, abbiam cercato di tracciar la linea di confine mostrando come il matrimonio si distingua dal sacramento che lo santifica, e come quello dipenda dall'autorità civile, e questo dall'ecclesiastica. Ma anche solo appoggiandosi alle parole precitate del papa Gelasio, si può domandare se il matrimonio sia materia di vita eterna, oppure cosa temporale. Tutto quanto si riferisce a quel buon uso del matrimonio, che è mosso e diretto da princípi di fede, e che quindi fa acquistar meriti per l'altra vita, è certamente materia di vita eterna. Ma il matrimonio in sè stesso, il vincolo matrimoniale, è forse anch'esso cosa appartenente alla vita eterna, oppure solamente alla vita temporale? Risponde l'e-

(1) Christus... sic actionibus propriis, dignitatibusque distinctis, officia potestatis utriusque discrevit.. ut et christiani imperatores, *pro vita æterna*, pontificibus indigerent; et pontifices, *pro temporalium cursu rerum*, imperialibus dispositionibus uterentur. — *Tract.* I. *De anathematis vinculo.*

vangelo: « Nello stato di risurrezione non c'è matrimonio, ma gli eletti sono come gli angeli di Dio (1). »

Perchè mai dunque l'autorità civile dovrà lasciare alle diverse religioni una materia che è di competenza di lei? Volesse anche far questo, non può; perchè l'esercitare i propri diritti è per lei un dovere. Quando essa sta entro questo limite, essa non offende nessun diritto delle religioni; e sono invece queste che offendono il diritto di lei, mentre vogliono entrare nel di lei campo. I seguaci delle idee romane proclamano anch'essi, insieme coi liberali, il principio della libertà religiosa: ma per questa libertà essi intendono che l'autorità religiosa possa fare tutto quanto essa vuole; e che l'autorità civile, come dice il Rosmini, deva servire a lei, convalidandone tutte le leggi. Per costoro la libertà della Chiesa vuol dire la servitù dello Stato. I liberali invece vogliono che ciascuna delle due autorità sia indipendente e libera, ma nel proprio campo d'azione. Prima dunque si riduca ciascuna entro codesto campo; che è quanto dire: prima la completa separazione tra lo spirituale ed il temporale, e poi la libertà. Finchè una simile separazione non è fatta, finchè l'autorità religiosa entra, o molto o poco, nel terreno della civile, il togliere le guarentigie che questa è costretta a prendere contro gli atti di quella, non è uno stabilir la libertà, ma un levar il freno alla tirannia.

Partendo da queste considerazioni si può giudicar

(1) In resurrectione neque nubent, neque nubentur; sed erunt sicut angeli Dei in cœlo. — MATTH. XXII, 30.

quanto valga un altro argomento del Rosmini, che cioè «i cittadini cattolici, in forza della libertà di coscienza, hanno diritto che il governo civile non dia loro scandalo, facendo *professione legale d'incredulità*. Ora una legge civile sul matrimonio equivale appunto, da parte del governo che la fa, ad una pubblica professione *d'eresia e d'ateismo* (1).» Eresia! Dunque eretici quegli imperatori romani convertiti al cattolicismo, e quegli altri principi protettori della Chiesa, e altamente lodati da lei, i quali seguitarono, ciò non ostante, a far leggi sulla validità dei matrimoni. Dunque eretici quei padri della Chiesa e quei concili, i quali riconobbero che i principi, col far questo, esercitavano un loro diritto. Del resto, chi ha il coraggio di fabbricar i dogmi, è naturale che fabbrichi insieme le eresie. Ateismo! mentre, all'opposto, una legge di diritto pubblico, essendo un'espressione del diritto che ha l'autorità civile sulla libertà degli individui, è, appunto per ciò, manifestazione d'un principio divino; giusta la verità filosofica e cattolica, che *non c'è idea d'autorità senza idea di Dio* (2). Quando dunque il poter civile esercita il suo diritto, anzichè d'ateismo, esso fa professione di fede in Dio; in quel Dio che è il fondamento dell'autorità, in forza della quale appunto esso opera. Che se voi non vi contentate di questo; se non vi basta che il poter civile professi la religion naturale, ma lo tacciate d'incredulità finchè non abbracci an-

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 122, 124.
(2) Non est potestas, nisi a Deo. — *Rom.* XIII, 1.

che una religion positiva; allora spiegatevi. Giacchè non essendo possibile ch'esso professi insieme le diverse religioni, voi dunque in fondo volete ch'esso ne scelga una; ch'esso cioè abbia ad esser cattolico. Ma allora non dovete dire che volete la libertà religiosa: dite chiaro addirittura che volete il privilegio. Se poi, per codesta religiosità del governo civile, intendete ch'esso deva tirarsi indietro davanti alle diverse religioni, e lasciarle comandare in casa sua, allora vi ripetiamo ch'esso non può far questo; perchè, a fianco alla libertà religiosa, ci sta, e ci deve stare, la libertà civile. L'opporsi dello Stato a codesta invasione dell'autorità ecclesiastica, non è *persecuzione religiosa*, come lo chiama il Rosmini (1), ma legittima difesa. Il Rosmini tradisce troppo il suo pensiero quando accusa il poter civile per questo ch'esso vuol esser supremo nella civile società, e non riconoscere sopra di sè la Chiesa, alla quale i cittadini possano appellarsi nel caso che siano malcontenti di lui (2). Come mai, chi mette avanti simili princípi, potè dimenticare il testo di Tertulliano (per non citar gli altri) dove il sovrano civile è chiamato *a Deo secundum, et solo Deo minorem?* e come mai potè giudicar opportuno di predicare apertamente nel nostro secolo le teorie del medio evo? «Il potere civile» seguita egli, «privo di qualunque freno o limite, divora lo Stato e i cittadini; e questi devono lasciarsi da lui mangiar vivi, o tagliar a pezzi, o

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 123.
(2) *Ivi*, *nella nota.*

arrostire a tutta sua comodità; poichè su qual ragione fonderebbero i loro lamenti? Qual altro potere potrebbero invocare in loro difesa, *se non vi ha potere di sorta nella civile società sopra quel potere* che li dirompe co' suoi denti a guisa di maciulla (1)? » Lo stile è molto in gala; ma il concetto... il potere civile rappresentato come un orco, il quale *mangerebbe vivi* i suoi cittadini, se non fosse tenuto in freno dalla chiesa cattolica; questo concetto, diciamo,... via, ci par meschino. In quanto poi all'*arrostirli con tutta comodità*, c'è il guaio che questo inconveniente succedeva invece quando regnava il sistema che si invoca come rimedio contro di esso; quando cioè il poter civile serviva alla Chiesa, e le prestava il braccio secolare, ancor più che non faccia adesso. Questo punto degli arrosti, signor Rosmini, era un tasto da non toccare.

Un terzo argomento, il Rosmini lo svolge proponendo il caso seguente. Due persone hanno fatto tra di loro, col concorso della Chiesa, un matrimonio viziato da un impedimento dirimente di sola legge civile; per esempio la mancanza del consenso paterno pel minorenne, oppure quella d'una formalità prescritta dalla legge come essenziale all'atto. L'uno dei contraenti, l'uomo, appoggiandosi a codesto impedimento, ottiene dal tribunale civile la dichiarazione di nullità del matrimonio, e passa quindi ad altre nozze. La donna invece, a cui la coscienza proibisce di far altrettanto, imponendole di credere che il suo ma-

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 123, *nella nota*.

trimonio, sebbene dichiarato nullo dall'autorità civile, sussiste sempre, la donna, diciamo, si trova per conseguenza obbligata a rimaner nel celibato. « Ora, quando la legge civile » conclude l'autore, « mette il cittadino nella condizione, o di sottostare a una pena gravissima (*sic*) qual è il celibato, o di disubbidire alla propria coscienza, e così lo eccita a una simile trasgressione, la legge offende la libertà di coscienza (1). »

Si sarebbe tentati di rispondere che l'esempio non regge, perchè codesta donna potrebbe in tutta coscienza rimaritarsi anche lei. Quando il matrimonio è nullo, che vincolo può mai produrre la circostanza dell'averlo la Chiesa benedetto nella supposizione che fosse valido? Se il matrimonio, secondo la sentenza citata del teologo Estio, sta al sacramento come un calice alla sua consacrazione, quando il calice, per una qualche causa, riman distrutto, la consacrazione ch'esso ha ricevuto, lo fa forse esistere ancora, o non piuttosto è cessata anch'essa insieme? Ma ci si replicherebbe, col signor Giorgini, che intanto, in via di fatto, codesta persona crede di non potere, in forza de' suoi doveri di cattolica, passare ad altro matrimonio; e che lo Stato non ha diritto di giudicare se essa creda ciò *a ragione o a torto*. Preferiam quindi rispondere al caso proposto dal Rosmini, col proporne uno anche noi.

Supponiamo sempre una donna cattolica, una signora d'una certa età, la quale possegga del ben

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 127.

di Dio, ed abbia fatto, come accade comunemente, una procura in un uomo d'affari, col mandato espresso per esercitare i diversi atti di proprietà. Il procuratore, un perfetto galantuomo, incontrata un'occasione di ridur in danari, con largo profitto, l'avere della sua mandante, non la lascia sfuggire; e poi, il capitale ottenuto, lo impiega con una buona ipoteca e un buon interesse. Ma la signora non può in coscienza lucrar l'interesse del danaro, come cosa ch'essa crede proibita dalla religione. Essa non si curò di limitar in questo senso la sua procura, e di mettersi in regola colla legge; precisamente come fa chi vuol contrarre un matrimonio in onta a un impedimento legale: e questo, o per ignoranza, o per la persuasione, indotta in lei da qualche rosminiano, che la legge civile deva cedere in tutto davanti alla libertà di coscienza. Or dunque, appena la timorata proprietaria conosce l'operato del suo procuratore, eccola domandare, in nome della libertà di coscienza, che l'autorità civile renda nullo il mutuo conchiuso, affinchè la padrona del capitale possa impiegar questo in un altro modo, tale che la di lei coscienza non le vieti di goderne il profitto. Ma invece l'autorità civile tien fermo l'operato del procuratore, e appoggia il diritto acquistato dal mutuatario. Oh! autorità tirannica, barbara, eretica ed atea. Essa riduce quella povera signora, o a mettersi in urto colla propria coscienza, lucrando l'interesse del danaro, oppure a restar senza rendita; il che i rosminiani non negheranno che sia, per una signora d'una certa età, una pena almeno altrettanto grave quanto,

per una giovine, il rimaner nel celibato. E non occorre poi esaminare se la credenza religiosa di cui si tratta, sia fondata o no. Senza contare ch'essa ha in suo appoggio non meno prove di quella che le corrisponde nel caso fatto dal Rosmini, c'è sempre la famosa ragione che, nelle relazioni collo Stato, non importa la verità o falsità d'una credenza, ma basta l'esistenza di essa (1). Su via dunque, o legislatori civili: se volete esser liberali davvero, secondo le teorie del Rosmini, e non calpestare i diritti della chiesa cattolica, dovete lasciar a questa da regolare, non solo il matrimonio, ma anche, in vista del caso proposto, i contratti di mandato e di mutuo.

Del resto è strano questo scandalizzarsi tanto che l'autorità civile, in qualche caso, metta il cittadino nella condizione di non poter soddisfare una propria credenza religiosa *senza riceverne pena e dolore* (2); perchè l'autorità ecclesiastica farebbe precisamente lo stesso, quando toccasse a lei a regolar la materia matrimoniale. Una protestante, il di cui marito, protestante anch'esso, fece divorzio legale da un'altra donna ancor vivente, vuol farsi cattolica. Ora l'autorità cattolica, la quale, per la ragione che anche i protestanti son battezzati, si attribuisce il diritto di decidere sulla validità anche dei matrimoni di quelli, tiene come sempre sussistente, ad onta del divorzio, il matrimonio precedente di quel marito: e quindi, se la donna in questione, una volta fatta

(1) Giorgini. *Discorso* ec., pag. 8.
(2) Rosmini. *Luogo citato.*

cattolica, dovrà, per ciò che riguarda la validità del suo matrimonio, ricever la legge dalla sua nuova autorità religiosa, essa sarà obbligata a tenere codesto suo matrimonio come nullo in forza d'un impedimento di legame, e a rompere la convivenza maritale sotto colpa d'adulterio (1). Ciò posto, e supposto come probabile che codesta protestante non cessi, per questo che vuol farsi cattolica, dall'amare suo marito e i suoi figli, ecco una persona messa dall'autorità cattolica al bivio, o di non soddisfare la propria coscienza che la spinge ad abbracciare il cattolicismo, o di sottostare a una pena gravissima, com'è il dividersi da un marito e da figli vivamente amati. E ciò da parte d'un' autorità per la quale, a differenza della civile, le coscienze sono il proprio oggetto; e la missione della quale è di promovere la conversion religiosa, lungi di porvi ostacolo. Che ne dicono i signori rosminiani? Questo caso non dà forse motivo di scandalizzarsi, un po' più che non quello proposto dal loro maestro? Zitti dunque su codesto loro argomento; e vediamone un altro, nella lusinga che sia migliore.

« I cittadini cattolici, » séguita il Rosmini, « a titolo di libertà di coscienza, hanno diritto che il governo civile non li *separi colla forza* quando essi credono d'esser uniti tra di loro in legittimo matrimonio; e così pure, che quello non li *obblighi colla forza* a rimanere in uno stato ch'essi credono con-

(1) Vedi Kutschker. *Das Eherecht* ec. Ediz. citata. Vol. I, pag. 564.

cubinato ed adulterio (1). » Anche questo argomento è svolto dall'autore con dei casi; e noi quindi siamo costretti a seguir la stessa via.

Riguardo al primo punto, quello del separar colla forza, i casi proposti sono i seguenti:

« Due giovani cattolici, in un'età in cui la legge civile esige per il matrimonio il consenso dei genitori, si son maritati senza di questo. Secondo le loro convinzioni religiose essi sono veri marito e moglie, e quindi hanno e credono aver il dovere di convivere tra di loro coniugalmente. La moglie promette già un figliuolo, altro oggetto di sacri doveri. Ma sopra istanza dei genitori, la legge civile *separa colla forza* quegli sposi, *colla forza* impedisce loro l'adempimento dei propri doveri, *colla forza* li priva della loro felicità. Qual libertà di coscienza sotto una tal legge tirannica? (2) »

« Due villici contraggono matrimonio in tutta buona fede. Ignari delle sottigliezze legali, si rimettono all'ufficiale stabilito dalla legge, il quale, o per trascuratezza, o per malizia, omette qualcuna delle formalità prescritte. Dopo qualche tempo, la donna, sedotta da un furfante e da lui istruita, ricorre alla podestà civile, e adduce per causa della nullità del suo matrimonio la mancanza delle prescritte formalità. Il tribunale *strappa* dal fianco del suo legittimo sposo la moglie infedele, e la dà in balía dell'adultero seduttore, imponendo, con una

(1) *Sulle leggi civili* ec., n. 130.
(2) *Ivi*, n. 133.

sentenza la più insultante alla moralità, che questi ultimi siano riconosciuti per legittimi consorti. Così il povero marito, nelle società fornite di tali leggi, è men sicuro di possedere la sua compagna, di quello che sia sicuro un selvaggio, che se la può difendere, a un bisogno, colla clava e colle frecce (1). »

Ora, a noialtri: e il lettore deciderà se i nostri casi abbiano o no la stessa natura, e lo stesso interesse, di quelli del signor Rosmini.

In uno Stato riesce ad introdursi una religione la quale insegna a' suoi fedeli che il prender la roba altrui, quando ciò sia fatto senza violenza, è un mezzo legittimo d'acquistare. La supposizione ha un po' d'appoggio storico; e del resto, ai nostri tempi, qualche seguace del famoso principio — *la proprietà è il furto* — non potrebb'egli diventare apostolo d'una simile religione? Ora ecco un fedele di lei, il quale, trovata una via nascosta di metter le mani su un bel mucchietto d'oro, se lo appropria in tutta coscienza. Ma la tirannica autorità civile interviene; *strappa colla forza* da quelle mani il prezioso acquisto; e, non contenta ancora, mette il nostro galantuomo in prigione. Fortuna che questo, avendo letto il libro del Rosmini, e imparato da esso quali diritti spettino a un cittadino in virtù della libertà di coscienza, sa difendersi nel modo seguente davanti a' suoi giudici: — Io appartengo a una religione ammessa nello Stato. Se voi non conoscete i princípi di essa, li conoscon bene i suoi fedeli, come son io. Son pronto a mo-

(1) *Sulle leggi civili* ec , num. 120.

strarveli, e ad addurvene le prove. Essa ha dottrine e leggi sulla materia della proprietà. Con che diritto dunque volete voi applicare ai fedeli di lei delle leggi diverse? Ciò sarebbe come non ammetterla, e quindi un contradire con voi medesimi. Per non ledere i nostri diritti religiosi, le vostre leggi devono ristringersi a riconoscere e a sancir le sue (1). *Ignaro delle vostre sottigliezze legali* sul mio e sul tuo, io so invece a memoria il mio catechismo. Ora questo m'insegna che l'acquisto che ho fatto è *legittimo e valido.* Poichè dunque la mia religione decide sopra una simile validità, il decider su questo punto non può più spettare a voi. *Secondo la mia convinzione religiosa io credo d'avere, e quindi ho,* il diritto di tenermi quel danaro, e di disporne come voglio; e voi dovete riconoscere, ed anzi tutelare, questo mio diritto, altrimenti offendete la mia convinzione religiosa. Io lo amavo già, quel bel sacchetto. Esso mi prometteva già un monte di beni. E voi, barbari, *mi separate da esso colla forza; colla forza mi private della mia felicità.* Ho una famiglia che è nel bisogno. Quel danaro mi dava il mezzo di prestarle soccorso. Voi dunque *m'impedite colla forza d'adempiere ad un sacro dovere.* Che libertà di coscienza c'è mai sotto una tirannia come la vostra? —

Due coniugi d'età avanzata, hanno una figlia di dodici anni, ultima superstite ad altri figli maggiori, oppure unico dono, lungamente bramato. Quanto af-

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 85.

fetto si concentra su quel giovine capo! Quanta felicità pende da esso! Senza dubbio, nel continuo fantasticare di quei genitori sull'avvenire della loro diletta, c'entra il pensiero patetico del matrimonio di lei, ma come di cosa ancor lontana. Cos'è mai una ragazza a dodici anni, davanti ai doveri di moglie e di madre? Non è già che quei parenti pensino a distoglier la loro figlia dall'assumere codesti doveri; tutt'altro. Ce la vogliono invece preparare. E il continuare e compire l'educazione di lei a questo scopo, è oramai l'occupazione importante della lor vita. Ma essi hanno un ricco patrimonio; e un giovinastro che ha sciupato il suo, ha deciso d'accaparrarsi quello in sostituzione. Con vili e turpi artifizi egli riesce a riscaldar la testa alla fanciulla, e a tirar finalmente quell'inesperta davanti a due testimoni e a un sacerdote; il quale, o complice anch'esso, o sorpreso, sente la dichiarazione del loro consenso. Ed ecco fatto. Secondo quella legge e quella dottrina davanti a cui il Rosmini vuol che si pieghi la legge civile, quei due sono uniti tra di loro in matrimonio indissolubile. L'imbecillità da una parte, e la furfanteria dall'altra, si sono amministrate un sacramento: anátema a chi lo tocca. L'autorità ecclesiastica, servita dal braccio della civile, *strappa* la ragazza a' suoi poveri genitori, *e la dà in balía dell' abbietto seduttore, imponendo ch'essi siano riconosciuti consorti legittimi, con una sentenza la più insultante alla moralità.* Sì, è un vero insulto alla coscienza pubblica il calpestare in questo modo i sacri diritti dell'autorità

paterna; lo stabilire che i figli, in un'età precedente perfino all'esperienza delle passioni, possano stringere l'unione di tutta la vita contro la giusta volontà di saggi ed affettuosi genitori; l'educar l'uomo a temere di più la scomunica del papa che la maledizione del padre (1). Ah! signor Rosmini; quest'autorità che strappa i figli ai parenti, che rinnoverebbe di continuo l'esempio del fanciullo Mortara, quest'autorità, domandiamo, è quella che voi avete il coraggio d'invocare, perchè sia tutelata l'inviolabilità della famiglia?

Resta la seconda parte dell'argomento, quella cioè dell'*obbligar colla forza* il cittadino a durare in un modo di vita che ripugna alla di lui coscienza. Si fa il caso di due persone cattoliche, maritate tra di loro secondo la legge civile, in onta a un impedimento dirimente stabilito dalla Chiesa: per esempio il caso del matrimonio tra figliuoli di cugini-germani (2), ossia tra secondi cugini. Un simile matrimonio, dice il Rosmini, sarebbe un incestuoso concubinato (3). « Ora, se l'uno dei due, tocco dai rimorsi della coscienza, e pentito del suo misfatto, vuol rompere codesto vincolo, l'autorità civile interviene all'opposto per mantenerlo; e *co' suoi sgherri* obbliga quell'infelice a durare nel suo peccato. Ecco » conclude

(1) Vedi in proposito le belle pagine del signor avvocato Carcano nel suo opuscolo: *Intorno alla proposta Andreucci sul matrimonio civile.* Milano, 1861, pag. 24 e seg.

(2) Rosmini. *Filosofia del diritto.* Vol. II, pag. 414.

(3) *Ivi.*

l'autore, « la *forza bruta* del governo in lotta colla *coscienza* (1). »

Dunque, secondo il Rosmini, l'autorità civile dovrebbe sciogliere un contratto conchiuso legalmente tra due persone, quando l'osservanza di esso diventa cosa ripugnante alla coscienza di uno dei contraenti. Un tale s'è formato una sostanza con mezzi frodolenti. Di codesta sostanza esso fa una donazione pel caso di morte ad un'altra persona, con tutte le forme che la legge richiede perchè un atto simile abbia il carattere d'un contratto. Poscia questo tale si pente delle frodi commesse; e vorrebbe soddisfar la sua coscienza, che gl'impone di restituire il maltolto. Ma l'autorità civile lo obbliga invece a mantener la donazione. Si dirà dunque ch'essa tiranneggia la di lui coscienza? I due casi sono analoghi, e l'autorità civile si comporta allo stesso modo in entrambi. La diversità viene dall'autorità che regola le coscienze; la quale, nel caso della donazione, riconosce il legame civile, e ne cava una ragione per modificare il suo precetto; mentre invece non vuol far altrettanto nel caso del matrimonio. Qui dunque è lei stessa che fa, come dice quel verso,

« Nascere i sassi per urtarvi dentro; »

e poi grida all'urto che succede. Nessuno nega che, da parte d'un cattolico, il contrarre un matrimonio che la sua Chiesa gli proibisce, possa essere un peccato grave, un peccato mortale. Effetto poi del peccato mortale, secondo l'insegnamento cattolico, è di distruggere nel

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 130.

fedele quello stato di grazia dal quale deriva a lui la capacità d'acquistar merito per la vita eterna. Ma da questo che, nello stato di peccato mortale, le opere che sono buone secondo l'ordine naturale, non possono esser meritorie, che è quanto dir buone anche secondo l'ordine soprannaturale, non ne viene ch'esse siano altrettanti peccati. Considerate pure due cattolici che siansi maritati tra di loro disubbidendo alla Chiesa, considerateli come due infedeli, giusta il detto dell'evangelo « chi non ascolterà la Chiesa lo si tenga in conto d'un pagano (1). » Ebbene; è contro all'insegnamento cattolico, che le azioni d'un infedele, per questo solo che è un infedele, siano peccati (2). Come mai dunque si può dire che gli atti di convivenza maritale di quei due, siano altrettanti peccati di concubinato e d'adulterio? o che l'autorità civile, coll'obbligar quei due a codesta convivenza, li obblighi a commetter peccato? Il dovere di coscienza che ad essi incombe, è di implorare dall'autorità religiosa la remissione del peccato commesso, di eseguire quelle opere soddisfattorie ch'essa imporrà loro, e di ottenere da lei la benedizione del lor matrimonio, se essa vorrà concederla. Ora a tutto questo l'autorità civile non mette alcun ostacolo. In quanto alla benedizione d'un simile matrimonio, questa non sarà possibile se non quando la proibizione religiosa trasgredita da quei due fedeli, venga levata, in favore di essi, mediante una dispensa. Dato

(1) Matt. XVIII, 17.
(2) Vedi San Tommaso. *Summa*. Pars 2.ª - 2.ª, qu. 10, art. 4.

che l'autorità ecclesiastica non possa, o non voglia, concedere questa dispensa, i due coniugi riceveranno la privazione del sacramento come un'altra e grave pena religiosa, inflitta ad essi per il loro peccato; senza che questa privazione tolga loro di poter essere considerati dalla Chiesa come coniugi legittimi. In quanto alle opere soddisfattorie da imporsi ai colpevoli, è naturale ch'esse devono esser tali che quelli possano eseguirle. Perfino la restituzione del maltolto, la quale, ben più che un'opera soddisfattoria, è una condizion necessaria per là remissione del peccato, giusta il detto teologico *non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum;* perfino, diciamo, codesta restituzione, quando essa non è più possibile in grazia d'un legame civile sopravvenuto (com'è nel caso che abbiam supposto), l'autorità religiosa non la impone al fedele in onta a codesto legame. Perchè dunque essa gli imporrà, in onta a un legame affatto simile, una semplice opera soddisfattoria. Cosa faceva essa in proposito, nei primi tempi della Chiesa? Quando la trasgressione era delle più gravi (per esempio, se un fedele si rimaritava, mentre viveva ancora la persona da cui avesse fatto divorzio,) essa, insieme alle penitenze spirituali, ingiungeva, per lo più, a quei coniugi la cessazione completa dalla convivenza. La qual ingiunzione aveva due motivi: quello d'infliggere ai colpevoli un'opera di mortificazione, ossia un'altra penitenza; e quello di levare, davanti agli altri fedeli, lo scandalo d'un'unione che la Chiesa non poteva approvare. Ora un'ingiunzione simile era necessariamente condizionata alla possibi-

lità della sua effettuazione. Se entrambi i coniugi non ci si prestavano volontariamente, ma invece l'un d'essi invocava il potere civile, perchè gli mantenesse la convivenza maritale, fin dove esso può mantenerla; allora l'autorità ecclesiastica giudicava uno scandalo più grave il mettersi in lotta coll'autorità sorella, e riduceva la sua ordinazione pel coniuge ubbidiente, all'astenersi dal commercio corporale. San Girolamo, consultato dal prete Amando sulla questione se una donna, che aveva abbandonato il suo marito, in grazia dei vizi e dei delitti di lui, e che era stata costretta da' suoi parenti a sposare un onest'uomo, potesse venire ammessa ai sacramenti, risponde: « Finchè quel primo marito vive, la Chiesa, sebbene esso sia coperto di tutte le infamie, lo considera sempre come marito, e non permette alla donna di prenderne un altro. Quindi questa nostra sorella, quantunque al secondo matrimonio sia stata costretta colla violenza, se vuol ricevere il corpo di Gesù Cristo, e non esser tenuta dalla Chiesa come adultera, *deve far penitenza;* e in modo che, *dal momento in cui questa penitenza sarà cominciata, essa cessi d'aver commercio carnale col secondo marito* (1). » Per lo stesso caso d'un matrimonio fatto in onta alla legge religiosa dell'indissolubilità, il primo concilio di Toledo (anno 400) lascia ai coniugi colpevoli

(1) Ista soror quæ, ut dicit, vim passa est ut alteri jungeretur, si vult corpus Christi accipere, et non adultera reputari, *agat pœnitentiam;* ita dumtaxat ut secundo viro *a tempore pœnitentiæ non copuletur.* — *Epist. ad Amand.*

l'alternativa, o del separarsi completamente, oppure del convivere osservando la continenza (1).

Or bene, signori rosminiani; una legge civile sul matrimonio impedisce forse alla Chiesa di seguire codeste sue tradizioni? Se l'autorità ecclesiastica, nel caso d'una trasgressione a qualcuna delle sue leggi principali riguardanti il matrimonio, vorrà ingiungere, supponiamo, alla donna di cessare dalla prestazione corporale, l'esecuzione di questo suo precetto potrà forse trovare ostacolo nella *forza bruta* del marito, ma non ne troverà dicerto in quella del potere civile. Questo non interviene nelle relazioni del così detto debito coniugale; l'adempimento del quale dipende interamente dalla libertà morale dei coniugi. Del resto, con che ragione potrebbe mai lagnarsi il marito se la moglie, ubbidendo a un precetto religioso, gli negasse la prestazione di cui si tratta, quando sarebbe stato lui stesso a mettersi volontariamente in quella posizione, col contrarre un matrimonio in onta alla religione comune, o, se non altro, a quella della donna ch'egli sposava? « Chi prova un danno per propria colpa » dice il Diritto romano, « lo si considera come se non provasse danno alcuno (2). »

La chiesa cattolica dunque, ne' suoi primi tempi, riguardava le violazioni delle sue leggi sul matrimonio, non già come mancanze che rendesser nullo il vincolo matrimoniale, ma solo come trasgressioni

(1) Vedi Agier. *Du mariage* ec. Ediz. citata, vol. II, pag. 154.
(2) Quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire. — *Dig.*, l. 203 *de reg. jur.*

ch'essa puniva con penitenze proporzionate. In altri termini, essa, con codeste sue leggi, non credeva di stabilir pe' suoi fedeli degli impedimenti *dirimenti* il matrimonio, ma solo degli impedimenti *proibitivi*. In quanto alla separazione che, in certi casi, era da lei ordinata ai coniugi, se alcuni teologi, invece di considerar anche questa come non altro che un'opera soddisfattoria imposta, sostenessero ch'essa era, da parte della Chiesa, il risultato del tener per nullo quel matrimonio, si potrebbe domandare ad essi: Come mai allora la Chiesa ristringeva codesta separazione alla cessazione dal commercio corporale? Forsechè si riducono a questa sola le relazioni che costituiscono la convivenza matrimoniale? Un simile commercio, o che non è piuttosto un elemento accidentale nel matrimonio? Non sussiste forse il matrimonio anche dove quello non è praticato? E il dire a due coniugi: — vi obbligo a viver castamente, — equivale forse a dir loro: — non vi tengo più cocome coniugi? — Bádino codesti teologi ch'essi, sostenendo il loro punto, possono dar in mano agli avversari un argomento per concludere che la chiesa cattolica non concepisse la società coniugale altrimenti che come una società stretta per la soddisfazione del bisogno sessuale fisico; che insomma essa confondesse l'idea di matrimonio con quella d'un concubinato a vita. Che vergognosa figura farebbe allora la Chiesa a petto alla legge romana, la quale definisce il matrimonio: *consorzio di tutta la vita, comunanza del diritto umano e divino!* (1)

(1) *Dig.*, l. 1 *de rit. nupt.*

Vediamo, per ultimo, un quinto argomento del Rosmini; sebbene esso sia tale che, per risponderci, non occorrerebbe niente di più delle cose già dette. L'argomento è questo: « Una religione non è libera quando i ministri di essa non possono esercitare il lor ministero senza incontrar vessazioni, ed anche solo imbarazzi. Ora, prima di tutto, se esiste la legge del matrimonio civile, *il sacerdote cattolico è obbligato dal suo ministero a riprovarla, a predicar contro di essa, a insegnar ai fedeli che un matrimonio contratto unicamente in faccia alla legge,* sebbene questa lo dichiari legittimo, è invece *un concubinato.* Ciò tira addosso al sacerdote incomodi, e fors'anche persecuzioni, da parte del potere civile. Ed ecco quindi che non c'è libertà religiosa (1). »

È proprio vero che la religione cattolica, nel caso d'una legge che stabilisca il così detto matrimonio civile, obblighi i suoi ministri a predicare che un matrimonio simile è un concubinato? Per quanto siamo risoluti di risparmiar al lettore almeno la noia delle ripetizioni, non possiam resistere alla voglia di richiamargli l'esempio di santa Monica, la madre di sant'Agostino. Nata ed educata nel seno della Chiesa, essa, a vent'anni, si maritò con un certo Patrizio, di religione pagano; il quale non si convertì alla fede cristiana che verso la fine della sua vita, quando il loro figlio maggiore, sant'Agostino, aveva già sedici anni (2). Riguardo all'epoca in cui codesta santa ri-

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 134.

(2) TILLEMONT. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique.* Tome VIII. S.te Monique. Art. II.

cevette il battesimo, è detto solamente che non fu secondo l'usanza comune d'allora, cioè alla sua morte, ma molti anni prima (1); e quindi rimane incerto se essa, quando si maritò, fosse già battezzata, o ancora catecumena. Troviamo però ch'essa fece tutto quanto potè per ammogliare il figlio prima che questo fosse battezzato (2). Ma allora dunque era impossibile che il matrimonio di lui avesse il sacramento! Allora dunque, se è vero quanto dice il Rosmini, questa madre, proposta a modello alle madri cattoliche, spingeva il figlio alla fornicazione! In quanto a lei, dato pure ch'ella avesse già ricevuto il battesimo quando si maritò, è certo a ogni modo che il suo matrimonio fu fatto senza l'intervento della Chiesa; la quale, non approvando i matrimoni tra fedeli e infedeli, non li benediva, e nemmeno ci assisteva. Chi poi sostiene che il sacramento se lo amministrano i contraenti tra di loro, se arriva ad asserir ciò anche nel caso degli eretici, colla ragione che anche questi son battezzati, non ha però il coraggio di far altrettanto quando manca appunto anche questa ragione dell'esserci il battesimo, cioè nel caso d'un infedele. Il matrimonio dunque di santa Monica era un matrimonio *contratto unicamente in faccia alla legge civile.* O papa, o vescovi! Se noi cattolici dobbiam credere che un simile matrimonio sia *un concubinato,* come mai allora ci ordinate di tributare a codesta donna il culto dei san-

(1) Tillemont. *Luogo citato,* art. I.
(2) *Ivi,* art. VI.

ti? Voi dunque ci fate venerar sugli altari una concubina!

A questo esempio si potrebbe aggiunger l'altro di santa Clotilde maritata con Clodoveo idolatra: ma assai meglio che l'esempio dei santi, c'è quello del loro Capo. L'evangelo narra che il Cristo intervenne a un convito di nozze in Cana di Galilea; e la Chiesa insegna ch'Egli fece questo allo scopo d'approvare e santificare il matrimonio. Ora si trattava d'un matrimonio già compiuto, poichè lo si festeggiava. Il Cristo dunque non intervenne a farlo Lui; e nemmeno si rileva dalla Scrittura ch'Egli siasi prima informato in che modo fosse stato fatto. Gli sposi l'aveano conchiuso secondo la loro legge; e se questa era l'israelitica, il modo, come abbiam visto, consisteva in un *contratto civile*. Dovremmo dunque credere che il redentore abbia voluto approvare e santificare il concubinato?

Per conseguenza è impossibile che il sacerdote cattolico sia obbligato a un insegnamento che lo metterebbe in così gravi contradizioni. E si vede poi che, se ci sarà una legge civile sul matrimonio, il curato di campagna non si troverà costretto a *spiegare ai contadini le profonde e sottili teorie del Febronio* (1); ma basterà che racconti loro l'evangelo e le vite dei santi.

Un caso che il Rosmini adduce in secondo luogo, a sviluppo dell'argomento che esaminiamo, è quello d'un uomo e d'una donna viventi tra loro in unione

(1) Giorgini. *Discorso* ec., pag. 30.

illegittima; l'una delle quali persone, venuta in punto di morte, chiama il sacerdote. « Non si può provvedere » dice l'autore, « alla salute eterna di lei, se non unendola in matrimonio coll'altra. Ma per eseguire ciò che prescrive in proposito la legge francese, ci bisognano almeno undici giorni. Se il sacerdote fa il suo dovere, e, per salvar quell'anima, passa alla formazione di quel matrimonio secondo le leggi della chiesa cattolica, esso incorre le pene comminate dalla legge civile. Questa dunque punisce un sacerdote perchè adempie i doveri più gravi impostigli dal suo ministero: essa, colle sue pene, *si oppone alla salvezza dell'anima* de' suoi cittadini (1). » Lettore cattolico; non vi sentite voi tentato di domandare se, chi dice di queste cose, parli sul serio? Che un fedele il quale, pentito sinceramente de' suoi peccati, invoca il perdono di Dio mediante il ministero della Chiesa, non abbia a poter salvarsi in grazia della legge civile! Che abbia a dipendere dalle podestà umane la salvezza delle anime! Che il detto evangelico « non temete coloro i quali uccidono il corpo, ma non possono far perdere la vita dell'anima, (2) » che questa verità, diciamo, patisca un'eccezione! Ah! se, ad esser teologi profondi, si riesce a dire e pubblicare simili sentenze, è molto meglio non sapere, in fatto di religione, niente di più del catechismo. Questo insegna che i sacramenti necessari ad ottener la salvezza eterna sono, quello

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 135.
(2) Matt. X, 28.

del battesimo per tutti, e quello della penitenza per chi, dopo il battesimo, ha commesso peccato mortale. Non dice che il sacramento del matrimonio abbia anch'esso, in qualche caso, questa necessità. Insegna poi, riguardo a quei due, che, se il fedele, ridotto a pericolo estremo di vita, si trova nell'impossibilità di riceverli effettivamente, può supplire ad essi il desiderio in lui di riceverli. Perchè dunque ciò non dovrebbe valere anche per il sacramento del matrimonio, dato e non concesso che questo potesse avere, in certi casi, la necessità propria del battesimo e della penitenza? ma invece per esso s'avrebbe a credere che il fedele, per quanto possa desiderarlo in un caso estremo, se non lo riceve proprio materialmente, è condannato alla dannazione? Signori rosminiani: non vi sembra che qui, tra le dottrine del vostro maestro e il catechismo, ci sia del dissapore?

Per ultimo il Rosmini, citando uno scrittore francese, asserisce che la legge sul matrimonio porta al ministero sacerdotale il seguente gravissimo imbarazzo; che cioè per essa i sacri ministri si trovano costretti a dar la benedizione nuziale a persone che non hanno alcuna disposizione per ricevere il sacramento del matrimonio (1). L'asserzione è strana, attesochè si dovrebbe dire precisamente il contrario. Quando la celebrazione del matrimonio è compenetrata coll'amministrazione del sacramento, allora sì che il sacerdote, il quale riunisce in sè la funzione civile e

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 136.

la religiosa, può trovarsi costretto ad amministrar il sacramento a chi egli sa esser indegno di riceverlo. Ragioni d'interesse morale o materiale spingono a celebrar senza indugio un matrimonio: la ragione religiosa spinge d'altra parte a non concedere il sacramento: i due atti son legati insieme: ecco alla tortura la coscienza del sacro ministro. Citeremo anche noi, alla nostra volta, uno scrittore francese. Parlando esso dei buoni ecclesiastici vissuti prima che fosse introdotta la legge del matrimonio civile, dice così: « Combien de fois n'ont-ils pas gémi de la cruelle nécessité où les mettait la législation d'alors, de conférer, comme pasteurs, un sacrement qui exige l'état de justice, à des personnes qu'en qualité de confesseurs ils n'avaient pas crû pouvoir réconcilier! On a vu de respectables curés avouer que cette contrainte était le tourment de leur vie; et que, parmi toutes les peines que leur faisait éprouver l'exercice du saint ministère, ils n'en trouvaient pas de plus sensible (1). » Ora una legge la quale, separando i due atti, leva al sacerdote cattolico un vincolo così penoso, posto all'esercizio del di lui ministero, sarà accusata di creargliele?

Si dice: — Due persone, maritate davanti alla legge, si presentano al sacerdote per ricevere la benedizione nuziale, ma non vogliono adempire alle condizioni imposte dalla religione. Alle difficoltà che perciò oppone loro il sacerdote, esse rispondono: o ci date subito la benedizione, o noi non ritorniamo

(1) Agier. *Op. cit.*, vol. II, pag. 462.

più a chiedervela. Il sacerdote quindi è costretto a concederla, per evitare a quei fedeli il peccato (1). — Come? Col concederla evita ad essi un peccato, o non piuttosto fa loro commetter quello di profanare un sacramento, e lo commette anch'esso, per giunta, insieme con loro? Non ci fossero altre ragioni, la sola alternativa fatta da quei due al loro superiore ecclesiastico sarebbe un motivo per negar ad essi il sacramento, anzichè per accordargliclo.

— Ma gli è che quei due, anche senza la benedizione nuziale, si metteranno a vivere maritalmente tra di loro (2). — Ebbene? O che non hanno il diritto di far questo, poichè sono marito e moglie? Su di che, oltre le cose già dette, rammentiamo che la Chiesa stessa, a due persone maritate per procura, non nega il diritto di usar del matrimonio anche prima ch'esse abbiano ricevuto la benedizione sacramentale; e che di nuovo la Chiesa, riguardo alla madre di sant'Agostino, e alle altre sante donne che furon maritate senza la benedizione ecclesiastica, è ben lontana dal considerare come altrettanti peccati i loro atti di convivenza col marito. Il peccato dei due coniugi di cui si tratta, consiste, non già nel loro praticare gli atti matrimoniali, ma nel loro non praticare gli atti religiosi: è un peccato d'*omissione*, non di *commissione*.

— La religione non essendo più consultata, molte persone si maritano senza conoscere i loro doveri

(1) Rosmini. *Luogo citato.*
(2) *Ivi.*

religiosi (1). — È una ragione questa da opporre a una legge civile? Il far conoscere ai fedeli quei doveri, tocca forse allo Stato, oppure ai ministri della religione? Insegnate questi doveri, o sacerdoti cattolici: predicate ai fedeli le condizioni che la Chiesa impone ad essi nei lor matrimoni: mostrate loro il peccato ch'essi commetterebbero trasgredendo le leggi della Chiesa: minacciate alla loro trasgressione le pene religiose: in tutto questo il potere civile non vi metterà mai il minimo ostacolo. Ma se, non contenti d'insegnar ai fedeli ch'essi peccano contraendo matrimonio contro le leggi ecclesiastiche, voi aggiungete che il lor matrimonio è invalido; se, oltre le pene religiose, o invece di esse, annunziate ai fedeli la nullità dell'atto; allora voi invadete un terreno che il potere dello Stato ha il diritto e il dovere di difendere. La nullità del matrimonio vuol dir la perdita dei diritti civili, propri di quella condizione sociale: è dunque una pena civile, non una pena religiosa; e voi non avete il diritto d'infligger pene civili. Se alcuno di voi minacciasse ai fedeli, in pena di qualche peccato, il sequestro dei beni, direste forse che il governo civile, col chieder ragione di ciò a codesto vostro confratello, incepperebbe l'esercizio del vostro ministero? E il predicar poi contro la legittimità d'un atto di diritto pubblico, qual è il matrimonio, non è forse lo stesso, e non merita forse quindi d'esser trattato ugualmente, come il predicare contro la legittimità del principe o della rappresentanza nazionale?

(1) Rosmini. *Luogo citato.*

CAPITOLO VI.

La legislazione.

— Perchè far una legge civile sul matrimonio? A che prò turbare tante coscienze, ed irritar il clero? Il vantaggio compensa forse il danno? Lasciate un po' andar la cosa come la va da tanto tempo. —

— Eh! intendiamo. Ma gli è che adesso il nostro paese non è più come era da tanto tempo. Non è più diviso in vari stati, con delle leggi diverse dall'uno all'altro; ma è riunito, oramai quasi tutto, in uno stato solo, che ha da aver una legge sola. Ora, anche sulla materia del matrimonio cade codesta diversità di leggi che si tratta di togliere. Bisogna dunque, anche per il matrimonio, mettere una legge unica al posto di parecchie diverse. Ecco un' operazione che è di necessità un innovare. Quand'anche si volesse, in questa materia, sopprimere ogni legge civile, lasciando il campo alla canonica, sarebbe sempre un mutamento per la Lombardia, per il Napolitano, per la Sicilia. Come mai dunque si può schivar di mutare? —

— Non vi si dice di non far una legge sul matrimonio, che abbia ad esser la sola: ma perchè farla

in maniera di sottrar il matrimonio alla giurisdizione ecclesiastica, e di regolarlo come un atto civile? Non vi neghiamo che abbiate il diritto di far questo: vi domandiamo appena se l'esercitare un simile diritto sia cosa opportuna e conveniente. E la legislazione voi sapete che non è la filosofia del diritto pura e semplice, ma che ubbidisce anche alle ragioni dell'utilità. —

La risposta a questa domanda la si desume dalle considerazioni colle quali principia questo scritto; cioè dalla convenienza ed opportunità di render liberi reciprocamente la Chiesa e lo Stato, e dalla necessità, per ottener questo scopo, di separare affatto i diritti dell'una da quelli dell'altro. Se due persone tengono in comunione tra di loro una parte del loro avere, ciascuna di esse, per quella parte, è costretta a dipendere dalla volontà dell'altra. Il mezzo per far cessare una simile dipendenza, è appunto il far cessare quella promiscuità d'interessi, lo spartire, insomma, il mio ed il tuo.

Quando lo Stato, riguardo alla materia di cui trattiamo, si tien legato colla Chiesa nel modo stabilito dalla legislazione sarda; che cioè spetti interamente alla Chiesa il regolare il matrimonio pei cittadini cattolici; e che allo Stato incomba di riconoscere e garantir gli effetti civili dove la Chiesa decida che c'è matrimonio; e dove questa decisione venga da lei rivocata, lui ritirar quegli effetti: e che esso deva lasciar in mano, e abbandonar all'arbitrio, d'un'autorità estranea, e talvolta avversa, il fondamento della famiglia, che è quanto dire il fon-

damento dell'esistenza di lui medesimo; allora, ecco lo Stato servo della Chiesa. Che se esso prende delle cautele ad uso le disposizioni del codice napolitano; ossia, lasciando sempre alla Chiesa la celebrazione del matrimonio, e il giudizio sulla validità di esso, stabilisce condizioni e formalità, dall'osservanza delle quali esclusivamente dipendano gli effetti civili, e punisce il sacerdote il quale compia quella celebrazione senza che codeste prescrizioni civili siano osservate; allora, mentre lo Stato non cessa d'esser servo della Chiesa, questa, per giunta, diventa insieme serva dello Stato; perchè succede che rimangan privi d'effetti civili dei matrimoni validi davanti a lei, dalla quale si riconosce dipendere una simile validità; e perchè s'impongono condizioni e pene all'effettuazione d'un atto che d'altra parte s'ammette essere un sacramento. Se infine lo Stato, seguendo l'esempio della legislazione austriaca, riduce il legame colla Chiesa all'identità d'una persona; e, mentre fa una legge sul matrimonio come su cosa di sua pertinenza, incarica dell'esecuzione di quella lo stesso ministro religioso incaricato d'eseguir la legge diversa; ecco allora sacrificato, o esposto a pericolo, l'adempimento d'una delle due leggi: ecco di nuovo lo Stato e la Chiesa, poichè hanno ancora un legame tra di loro, reciprocamente servi l'uno dell'altra; il primo nella persona del suo ufiziale civile, la seconda in quella del suo sacerdote.

Or dunque lo Stato dice alla Chiesa: — È tempo di finirla colle nostre servitù reciproche. Liberiamoci, riprendendo ciascuno il fatto proprio. Rivochiamo del

Digitized by Google

tutto le concessioni che ci siam fatte nel medio evo, e ritorniamo alle nostre relazioni antiche. Io, poco a poco, ho già ritirato il braccio secolare, che avevo concesso a' tuoi giudizi; la direzione dell'istruzione, che avevo lasciato prendere al tuo clero; le immunità d'asilo, di tributo, di foro. Adesso rivendico il mio diritto sul matrimonio. Quando tu facevi leggi sulla validità di questo vincolo, allo stesso modo di quando regolavi l'istruzione, tu non operavi per diritto tuo proprio, ma in sostituzione di me. Ora io revoco il mandato: e il far questo è sempre in piena facoltà del mandante. —

Tale è il motivo che induce lo Stato a far ciò che si chiama la legge del matrimonio civile. E quindi chi vuol negare l'opportunità di questa determinazione, dovrà, anzichè addurre dei danni che posson venire da lei, dimostrar la sconvenienza del programma — libera Chiesa in libero Stato, — di cui quella è esecuzione parziale. La grande separazione che si vuol compiere a Roma, o che non turba anch'essa molte coscienze, e non irrita molto clero? E tuttavia, chi è istruito e di buona fede non giudica che per questo si deva desistere dall'effettuarla! Quando un provvedimento è giusto innanzi tutto, e poi richiesto da un'utilità generale, il derivarne dei danni in particolare è forse un obiezione di molto valore?

Abbiamo dato ad intendere che l'espressione di *matrimonio civile* non la adoperiam volentieri. È perchè quest'espressione, essendo destinata a far riscontro all'altra di *matrimonio religioso,* ingenera l'idea che, per il cattolico, ci possano esser due ma-

trimoni, l'uno sacro, l'altro profano. La qual dualità noi ci accordiamo col Rosmini a dichiararla « un principio falso (1); » non riuscendo nemmeno a concepire come una stessa cosa, cioè il vincolo coniugale, possa appartener di diritto a due autorità diverse. Dal che il Rosmini deduce che dunque il matrimonio appartiene interamente alla Chiesa: e noi invece caviamo la conseguenza opposta; dopo esserci persuasi che la missione della Chiesa non è di far matrimoni, ma di santificarne; non è di maritare, ma di amministrar il sacramento ai maritati. Il principio dei due matrimoni è quello seguito dal signor Giorgini nel suo *Discorso* più volte citato, e dal signor canonico Avignone nella sua *Memoria sul matrimonio civile,* già citata anch'essa. Il distinto signor Avignone, il quale dirige le opinioni d'una parte del clero liberale lombardo, differisce dal Rosmini in quanto esso ammette che il potere dello Stato abbia il diritto di stabilire una forma puramente civile di contrar matrimonio. Egli però sostiene che quel potere deve riconoscer pei cattolici anche la forma prescritta dal concilio di Trento, lasciando ad essi la facoltà di maritarsi secondo codesta forma, e tenendo validi civilmente i matrimoni così contratti. Pei cattolici, insomma, ci dovrebb'essere un matrimonio religioso a fianco al civile; e tra l'uno e l'altro lasciata ad essi la scelta: conseguenza naturale del principio astratto dei due matrimoni.

Questo progetto mezzo-termine, in grazia dell'aspetto

(1) *Sulle leggi civili* ec., num. 64.

di maggior libertà che presenta a prima vista, se poi, per giunta, è svolto col tono moderato del signor Avignone, o collo stile scelto del signor Giorgini, riesce molto seducente. Ma a rifletterci sopra, non si può a meno di venire alle seguenti considerazioni.

Innanzi tutto, come mai s'attacca tanta importanza alla forma di matrimonio prescritta dal concilio di Trento, quasi che si trattasse di cosa essenziale al cattolicismo? Alla fine essa non è altro che il risultato d'un decreto puramente disciplinare. Il posto dove questo decreto fu collocato, cioè, non già nei canoni, ma nei capitoli della riforma, impedisce perfino di dubitare in proposito. Inoltre la storia fa conoscere come il decreto in questione sia stato oggetto di forte e persistente diversità d'opinioni tra i padri del concilio; aggiungendo poi, d'altra parte, che il concilio stesso non considerava come relative alla fede quelle sue decisioni nelle quali molti avessero dissentito (1). Ciò posto, con qual ragione mai si asserisce che il potere civile sia obbligato a riconoscere codesta legge tridentina, quando non si può negare ch'esso abbia la facoltà di rifiutar l'accettazione ai decreti disciplinari anche d'un concilio ecumenico? quando c'è l'esempio del cristianissimo governo francese (e proprio quello dell'antico regime), il quale appunto non ricevette mai la parte disciplinare del concilio di Trento; e l'altro esempio del cattolico governo spagnuolo, che non la accettò se non sotto l'espressa

(1) Pallavicino. *Stor. del conc.* ec., lib. XXII, cap. 4, § 2.

riserva dell'incolumità dei diritti sovrani? E come mai si può sostenere che il cittadino cattolico abbia sempre, e senza condizioni, l'obbligo d'ubbidir alla legge di cui si tratta, mentre invece esso non è obbligato ad ubbidire a una legge ecclesiastica se non quando questa sia stata debitamente pubblicata dal di lui vescovo, e mentre una simile pubblicazione non può aver luogo se non col consenso, o, come si suol dire, col *placito,* del sovrano civile? Che se in un dato luogo, e per una data legge, il sovrano civile, o non ha usato codesto suo diritto, o lo ha usato in modo favorevole, ciò non toglie ch'esso possa, in appresso, esercitarlo in modo diverso; giacchè il diritto del placito fa parte dei diritti essenziali della sovranità, i quali non sono soggetti alla prescrizione (1).

Inoltre è strano codesto ripetere che si cerca unicamente la facoltà della forma tridentina, quando poi in realtà si tratta di ben altro che d'una questione di semplice forma. « La legge lasci ai cattolici la loro *forma* di matrimonio; il che essa può fare senza rimetter nulla del proprio. » « La giustizia del parlamento voglia provvedere che sia mantenuta la validità civile anche del matrimonio contratto colla *forma* religiosa. » Tali sono le espressioni usate in un progetto d'indirizzo al parlamento, e in una circolare unita per promover le soscrizioni a quello, che furono un tentativo fatto in Milano,

(1) Vedi Van Espen. *Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum.* Pars II, c. III, § 2, § 3.

nel principio di quest'anno, da una società ecclesiastico-laica, dove c'entrava il signor Avignone. « Gran che » dice il signor Giorgini, « il concedere che ci abbia ad esser più d'una forma per contrar matrimonio! O che non ci sono due, tre modi di far testamento? E perfino i Romani, non ebber forse diverse forme, appunto per la celebrazione del matrimonio? (1) »

Ecco la maniera accorta con cui si suol presentare il progetto di cui parliamo. Ma si può domandare ai sostenitori di esso: — Se non si tratta d'altro che della concessione d'una forma, come mai allora asserite che ciò sia un obbligo da parte della legge, e un diritto da parte dei cittadini cattolici? Se è lo stesso caso come per le forme dei testamenti, si può forse dire che una legge civile, la quale non conceda il testamento olografo, oltre la forma già stabilita da lei pei testamenti, leda un diritto de' suoi cittadini? La forma degli atti civili è cosa che dipende interamente dall'arbitrio della legge. Quando stesse invece ch'essa fosse materia di diritto dei privati, ne verrebbe allora che, potendo simili forme avere una varietà illimitata, dovrebbe chiamarsi ingiusta ogni legge che in ciò non concedesse l'indefinito. Come mai dunque voi chiedete alla legge una semplice forma d'un atto, in nome d'un vostro diritto? C'è contradizione nei termini. O chiedete in nome di tutt'altro principio, fuorchè d'un diritto; oppur confessate che voi intendete di chiedere qual-

(1) *Discorso* ec., pag. 12, 13.

cosa di diverso da quello che dite. Voi dite di non cercar altro che di poter celebrare il matrimonio *davanti al parroco*. Ma se con questa forma si celebra un matrimonio contro alle disposizioni della legge (per esempio da persone che non hanno le condizioni d'età, o d'assenso altrui, volute dalla legge), voi intendete che la legge stessa deva riconoscere, ciò non ostante, la validità d'un simile matrimonio, perchè celebrato con quella forma. Ecco una semplice forma che dovrebbe aver un valore straordinario: quello di render indipendente dalla legge la validità dell'atto. Se una legge concede la forma olografa pei testamenti, non ne vien da ciò che quella legge deva tener valido un testamento fatto con codesta forma, quando chi lo fece non aveva le condizioni ch'essa richiede per la capacità di testare. Come mai dunque potete dire che voi non chiedete niente di più d'una semplice forma, e che è lo stesso caso come pei testamenti? Smettete una volta questa (perdonateci) ipocrisia della parola *forma;* e dite chiaro che voi volete sia concesso ai cittadini cattolici di celebrar il matrimonio, non già con una forma particolare, ma secondo una legge particolare; che insomma la legge civile dia facoltà a que' suoi soggetti di rendersi indipendenti da lei seguendo una legge diversa, e rimetta in arbitrio a loro la propria forza obbligatoria. Ora, è egli ragionevole il domandar una simile concessione? Quando si aboliscono i diversi codici civili, per sostituircene uno solo; quando si toglie a tanti cittadini la facoltà di seguir leggi che regnano fra di loro da tanto tempo;

perchè mai si dovrebbe far un' eccezione riguardo ai cittadini cattolici, e per questi lasciar sussistere, a fianco al codice nuovo, la legge canonica, la quale, come abbiam visto, in quanto regola la validità del matrimonio, non è già legge religiosa, ma legge civile? Fatta poi questa concessione per il matrimonio, con che ragione si potrebbe negarne una simile per gli altri atti civili? E se i cattolici volessero celebrar dei contratti coll'intervento del parroco invece di quello del notaio, e domandassero alla legge di attribuir ugualmente a codesti loro atti il valore d'atto pubblico, come mai la legge potrebbe rifiutarvisi? E se lo Stato concede a una società religiosa la facoltà di celebrar un atto civile secondo una legge propria di lei, perchè non dovrebbe conceder altrettanto ad una società scientifica od industriale? O forse intendete che questa specie di concessione abbia ad essere esclusiva? Allora badate che in nome dell'uguaglianza e della libertà, voi, in sostanza, cercate invece il privilegio. —

Il signor Giorgini fa il panegirico della forma tridentina; dice che una legge civile qualunque non potrebbe desiderar niente di meglio; e si maraviglia quindi che non s'abbia a riconoscer come civilmente valido un consenso dichiarato a quel modo (1). « Il guaio » aggiunge il signor Avignone, « viene da quella veste nera che c'è di mezzo. Ecco ciò che guasta tutto agli occhi della legge. Questa non ha nulla da ridire sul consenso dichiarato davanti al sacerdote, ma

(1) *Discorso* ec., pag. 12, 22.

sull'entrarci un sacerdote. Quell'uomo mi dà noia, dice la legge; quell'uomo non lo voglio (1). » Perdoni, signor Avignone, ma ella calunnia l'autorità civile. Quell'autorità che apre a vescovi e a preti gli scanni i più onorevoli del parlamento, sarà tacciata di tanto odio verso l'abito sacerdotale, che basti a farle perfin commettere un'ingiustizia? No, il guaio non è l'esserci di mezzo una veste nera; perchè, quando questa copre il ministro della religione, la legge, lungi d'odiarla, la rispetta, la difende e la ama. Il guaio è che quella veste, in questo caso, invece del ministro della religione, copre quello d'un'altra legge civile che vuol regolare uno stesso atto insieme colla legge dello Stato. Se lo Stato fa una legge sul matrimonio, è appunto perchè crede che il regolare la validità di quell'atto spetti a lui. Come mai dunque può esso nello stesso tempo ammettere che il medesimo diritto appartenga ad un'autorità diversa? Ecco la ragione perchè esso non può riconoscere l'operato d'un sacerdote il quale faccia da ministro di codest'altra autorità, nell'esercizio di codesto diritto. E quindi non importa nulla il dire allo Stato che si fa le cose ugualmente bene come lui, ed anche meglio; perchè una ragione simile non giustifica il comandare in casa altrui, come nemmeno toglie che sia una contradizione l'attribuirsi un diritto, e insieme impugnarselo.

— Nel caso — si replica, — che le parti scelgano il matrimonio religioso, non si potrà dire ch'esse con ciò

(1) *Del matrimonio civile.* Memoria. Pag. 114.

si sottraggano alla giurisdizione della legge civile, e si assoggettino a quella della legge canonica. *Le regole del diritto canonico varranno*, in questo caso, *non come legge, ma come parti integranti del patto;* allo stesso modo come se gli sposi, quando la legge civile stabilisce il regime dotale, convenissero di sottomettersi invece al regime della comunione, qual è descritto nel codice francese (1). — Davvero fa maraviglia che s'arrivi a metter in pari il matrimonio coi patti nuziali; un atto di diritto pubblico, con uno di diritto privato; e che, da quanto la legge concede nel secondo caso, si pretenda cavar un argomento perchè essa abbia a conceder altrettanto nel primo. Come mai allora si può trovar giusto che la legge non permetta di contrar matrimonio sotto condizioni dalle quali abbia a dipendere la validità di esso, mentre la legge stessa accorda una simile facoltà per le altre specie di contratti? Le relazioni di diritto proprie della società coniugale, hanno, davanti alla società civile, e quindi alla legge, un'importanza ben maggiore che non quelle riguardanti i diritti sulle cose. Se lo Stato, per esempio, giudica esser richiesto dall'ordine pubblico che l'individuo, fino a una certa età, non si mariti senza l'assenso paterno, non può certamente lasciar in arbitrio all'individuo stesso di seguir una legge che lo dispensi da una simile condizione. Una legge di diritto pubblico, qual è appunto la matrimoniale, porta di necessità (come abbiamo osservato altrove) una limi-

(1) Giorgini. *Discorso* ec., pag. 28.

tazione della libertà de' privati, subordinatamente al suo fine, il bene sociale. Volere quindi ch' essa dia da una parte quella precisa libertà che dall' altra parte essa toglie, è come volere ch' essa stabilisca una limitazione puramente illusoria, ossia che smentisca il suo proprio carattere.

Ciò posto, cosa dire della ragione con cui il signor Giorgini raccomanda al potere civile il progetto legislativo di cui parliamo, cioè che, a questo modo, esso potere farebbe un *uso prudente* del suo diritto sul matrimonio (1)? Si può chiamar prudente un uso contradittorio? fatto in maniera di metter in contestazione il diritto, nell' atto stesso che lo si esercita; di rovinar il principio d' autorità, col subordinare la legittimità e il valore del comando al giudizio e all' arbitrio di chi deve ubbidire? Piuttosto che usar d' un diritto con una simile *prudenza,* è molto meglio non usarne del tutto. Meglio lasciar regolare il matrimonio unicamente dalla legge canonica, anzichè adottar un sistema secondo il quale un cittadino possa maritarsi davanti alla legge civile in onta a un impedimento dirimente di sola legge canonica (per esempio la parentela tra primi cugini, o i voti solenni), e dopo maritarsi con altra persona davanti all' autorità ecclesiastica, per la quale il matrimonio precedente non sussiste; e l' autorità civile deva riconoscere la validità del secondo matrimonio, mentre ha già riconosciuto quella del primo. Meglio seguitar ad abbandonare in mano ai parrochi i re-

(1) *Discorso* ec., pag. 22.

gistri matrimoniali, anzichè voler affidarli ad un ufiziale dello Stato, ma nello stesso tempo, mantenendo congiunto il valore d'atto civile col rito religioso, obbligar i cittadini che, maritandosi, non vogliano sottrarsi a questo rito, a sottrarsi invece alla giurisdizione di quell'ufiziale; ridur quindi il registratore civile a non esser altro che il copista dei registri ecclesiastici; e nel caso di diversità d'attestazione tra gli impiegati dei due poteri, mettersi nella necessità d'aver sempre a dar torto al proprio, essendo naturalmente più credibile chi fu testimonio reale del consenso, e preferibile l'originale alla copia. Meglio, finalmente, non introdur nemmeno una forma civile di matrimonio, piuttosto che introdurla in maniera ch'essa abbia a venir in coda alle forme ecclesiastiche, ed a servire unicamente per chi si mette in urto colla propria autorità religiosa, o vuol fare pubblica professione d'irreligiosità. Che l'autorità civile istituisca un ufizio per renderlo nello stesso tempo inutile, anzi per avvilirlo agli occhi de'suoi cittadini; ch'essa faccia una legge non per altro che per degradar sè medesima; è una proposta che lasciamo al signor Giorgini a chiamarla *prudente* e *liberale*, e alla società ispirata dal signor Avignone a dir che con essa il potere dello Stato *non ci rimetterebbe nulla del proprio.*

Ai gravi inconvenienti sopraccennati, anzi all'impossibilità intrinseca del sistema di cui si tratta, si potrebbe in parte rimediare facendo una combinazione del sistema istesso con quello seguito dal codice napolitano. Bisognerebbe cioè che le parti

contraenti dovessero in qualunque caso, e innanzi tutto, presentarsi all'ufiziale dello stato civile; e una volta che, mediante il concorso di questo, esse si trovassero in regola colle prescrizioni della legge, allora deliberassero sull'aver a dichiarare il loro consenso davanti all'ufiziale stesso, oppure davanti al ministro ecclesiastico. Nel secondo caso, l'ufiziale civile rilasciasse loro un certificato di nulla ostare alla celebrazione del lor matrimonio; e il ministro ecclesiastico non ricevesse la dichiarazione del consenso se non in séguito alla presentazione del suddetto certificato. Facesse poi questo ministro regolarmente constare all'ufiziale civile l'avvenuta celebrazione, colle indicazioni precise dell'epoca in cui essa fosse avvenuta, e dei testimoni; e quando l'ufizial civile avesse registrato tutto ciò, allora fosse compiuto il matrimonio davanti alla legge.

Una simile combinazione differisce essenzialmente dal sistema sostenuto dai signori Giorgini e Avignone, in quanto che con essa non si attribuisce la validità civile a qualunque matrimonio celebrato colla forma tridentina, ma solamente a quello che è in accordo colle disposizioni della legge; si ristringe davvero alla sola forma esteriore dell'atto la concessione fatta alla Chiesa; e si riconosce nel parroco, non già l'esecutore d'una legge diversa, ma un semplice sostituto dell'ufiziale civile, che applica in luogo di lui la legge dello Stato. Differisce poi la combinazione suddetta anche dal sistema del codice napolitano; perchè con essa, innanzi tutto, si può legittimamente celebrar matrimonio in altro modo che

davanti alla Chiesa (1); e inoltre vien riservata all'autorità civile anche la giurisdizione per le cause di nullità, la quale, nel sistema napolitano, spetta invece ai tribunali ecclesiastici. E infatti, quando lo Stato concede che la validità del matrimonio derivi dall'osservanza della legge ecclesiastica, come mai può esso, nello stesso tempo, togliere a quei tribunali di giudicare, nei casi pratici, intorno all'esistenza della validità medesima? Se il signor Giorgini sostiene che in codesti casi toccherebbe sempre il giudizio ai tribunali civili, i quali dovrebbero applicare il diritto canonico, è forse perchè l'egregio scrittore dimenticò un momento che il carattere speciale della legge ecclesiastica, riguardo al matrimonio, consiste nel formar una cosa sola del contratto col sacramento, e nel far dipendere dall'esistenza di questo la validità di quello. I tribunali civili adunque non potrebbero applicar la legge ecclesiastica, senza arrogarsi di decidere intorno all'esistenza d'un sacramento; il che nessuno, crediamo, vorrà negare che non sia materia di lor competenza. Non importa più niente la circostanza che codesta legge della Chiesa sia discorde dalla credenza di lei, e invada i diritti dell'autorità civile. Dal momento che, per lo Stato, basta il fatto dell'esistenza della legge medesima, perchè

(1) Invece il codice napolitano dispone: « Il matrimonio non si può legittimamente celebrare che in faccia della Chiesa, secondo le forme prescritte dal concilio di Trento. Gli atti dello stato civile sono essenzialmente necessari, e preceder devono la celebrazione del matrimonio, perchè il matrimonio produca gli effetti civili. » Art. 67.

esso la riconosca; con qual ragione non la riconoscerà anche in quanto essa stabilisce che le cause matrimoniali spettano ai giudici ecclesiastici (1)? Sarebbe, da parte dello Stato, una strana contradizione, modificare apposta la propria legge affinchè pei cattolici possa rimaner unito il contratto col sacramento; e poi, profittando di quest'unione concessa, appropriare a sè nei giudizi il sacramento insieme col contratto. Ma quando invece lo Stato non concede, come elemento della validità del matrimonio, niente di più che il solo fatto materiale del consenso dichiarato davanti al parroco, determinando, per giunta, il modo con cui questo fatto deve constare, un elemento simile non è più materia di giudizio ecclesiastico, e quindi resta interamente all'autorità civile la giurisdizione sulla validità del vincolo.

Tuttavia anche questa combinazione porta con sè danni o pericoli tali, che non c'è da ridire se il potere legislativo giudica suo debito di non adottarla. È egli conveniente, per esempio, di raddoppiare i rischi a cui è esposta la validità dei matrimoni, facendo dipender questa dagli atti di due magistrature, invece d'una sola; e dall'esatta comunicazione dell'una coll'altra, che è quanto dire dal buon accordo tra due autorità, tra le quali in cambio c'è tante volte dissidio? E anche senza supporre un'animosità, il ministro cattolico, pel semplice fatto dell'altra legge a cui esso deve ubbidire, è lontano dal

(1) Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit. — *Conc. trident.* Sess. XXIV, can. 12.

presentare all'autorità civile i requisiti d'un buon esecutore della legge di lei; tanto più che quest'incarico porta con sè anche quello di dovere, presso buona parte de'cittadini, far conoscere la legge stessa che si tratta d'eseguire, e promoverne l'osservanza. Se si sapesse che la legge ammette la celebrazione del matrimonio davanti al parroco, moltissimi (massime nel popolo di campagna), i quali non si curano di saper più che tanto in questi affari, si rivolgerebbero al parroco direttamente. Ora, potrebbe lo Stato essere abbastanza garantito che il parroco, in codesti casi, si farebbe apostolo di prescrizioni legali ch'esso giudica ingiuste e irreligiose in forza di princípi ai quali ha insieme imparato doversi tutto subordinare? e ch'esso non mancherebbe di rispondere a quei ricorrenti: Presentatevi prima all'ufiziale civile; io non posso nulla senza il permesso di quello? E quando, per ischivar le brighe di codesti atti civili precedenti, oppure per l'esistenza d'un impedimento di sola legge civile, si insistesse presso il ministro ecclesiastico per la celebrazione del matrimonio, ci son forse tutte le ragioni per confidare ch'esso persisterebbe nel rifiuto; mentre quella legge che ha l'autorità prevalente sull'animo di lui, gli ingiunge di non rifiutarsi all'amministrazione d'un sacramento? È vero che il potere civile avrebbe sempre in mano il non riconoscer come matrimoni validi degli atti compiuti senza le condizioni stabilite dalla sua legge. Ma se queste sono più complicate di quello che potrebbero essere; se la legge non esclude, per tutto quanto è

da lei, la possibilità d'esser frantesa in buona fede, e crea essa medesima delle tentazioni a trasgredirla; si potrà egli dire che i cittadini, su cui ricade tutto il danno, abbiano essi anche tutta la colpa? Simili riguardi riescono ad introdurre nella legislazione (come avvenne infatti in quella di Napoli) il funesto provvedimento delle dispense posteriori, che sanano la mancanza degli atti civili, e servon quindi a dar la validità a matrimoni celebrati davanti al parroco col vizio essenziale di quella mancanza. Il qual provvedimento, come ognun vede, toglie ogni forza alla legge; e ridona il matrimonio all'autorità ecclesiastica, ornato, per giunta, collo smacco della competitrice.

Per assicurar quindi in qualche modo il buon andamento di quest'intricato congegno, diventa necessario ricorrer largamente al mezzo delle sanzioni penali. Pene ai contraenti che dichiarassero il consenso davanti al parroco senza il prescritto certificato dell'ufiziale civile; pene al parroco il quale si prestasse alla celebrazione d'un atto simile; pene di nuovo al parroco che, eseguita una celebrazione regolare di matrimonio, non ne desse all'ufiziale dello Stato l'informazione ordinata dalla legge. E avanti allegramente colle pene. I signori Andreucci e Giorgini, i quali negano al potere civile di regolar il matrimonio come cosa d'intera sua competenza, gli accordano in cambio facoltà illimitata d'infligger pene in proposito, *anche a carico dei ministri del culto* (1);

(1) *Discorso* ec., pag. 4, 17.

e questo a nome della libertà in genere, ed in particolare della libertà di coscienza. Ma lasciando stare se ci sia accordo tra una simile concessione e il principio a nome del quale essa è fatta, ci basta osservare che le pene inflitte, nei suddetti casi, ai ministri ecclesiastici, riuscirebbero innanzi tutto odiose, cadendo sopra atti che la legge stessa ammetterebbe compenetrati coll'amministrazione d'un sacramento; e inoltre poi inutili, colpendo persone che inclinerebbero anzi a procurarsi con esse l'aureola appetitosa del martirio a buon mercato. Il chiarissimo signor Mancini si maraviglia che il clero di Napoli, e perfino la curia romana, non abbia mosso mai alcun lamento contro la disposizione del codice penale napolitano (art. 245) la quale sottopone a una pena il sacerdote che benedica un matrimonio senza la prova dell'adempimento degli atti civili (1). Ma quando il clero trova che la legge civile gli lascia in mano la validità dei matrimoni, come mai potrebbe esso lagnarsi d'una disposizione, la quale non produce altro effetto che di screditar la legge stessa, mettendola in contradizione con sè medesima, e rendendola odiosamente e inutilmente vessatoria? Poichè dunque si manifesta convenientissimo lo schivare simili sanzioni penali, nasce da ciò un altro argomento contro una combinazione legislativa che invece le rende necessarie.

(1) *Processi verbali delle discussioni della R. Commissione di legislazione per gli stati sardi, intorno al progetto di legge sul matrimonio.* Torino, 1852, pag. 48.

Con questa combinazione finalmente, la legge mancherebbe alla sua missione educativa; quella cioè di mostrare, nel modo il più chiaro ch'essa può, i princípi sui quali essa si fonda; e, col far in maniera che i suoi soggetti non possano ubbidire a lei se non mettendo in pratica quei princípi, agevolare, in prò di questi, o confermare la persuasione mediante l'abitudine. Quando voi, o legislatori, fate una legge sul matrimonio per il motivo che stimate giusto ed utile il separare anche in ciò la Chiesa dallo Stato, perchè poi, nello stesso tempo, dar occasione di credere che dubitiate del vostro diritto, e far in modo che, per conto di molti, non s'effettui codesta separazione che vi preme? Voi dite che non considerate più il parroco se non come un vostro impiegato. Ma perchè allora lasciargli appunto la stessa incombenza, come se invece riconosceste ancora ch'esso eserciti un diritto della Chiesa? Cos'è questo volere e non volere, e trattar colle restrizioni mentali gl'interessi della verità e del pubblico bene? Se voi schermite coll'opinion pubblica, perchè ve la trovate contraria, allora aspettate ch'essa si muti; e intanto provvedete all'uguaglianza legislativa lasciando che l'autorità ecclesiastica s'appropri del tutto il matrimonio anche in quei luoghi d'Italia dove esso le è già sottratto in parte. Così almeno salverete intatti i princípi per un tempo migliore. Ma se giudicate invece che questo tempo sia già venuto; che quella potenza, regina del mondo, sia favorevole alla vostra opera di rivendicazione; allora compite questa francamente: mettete lo Stato, e riducete la Chiesa, al loro

vero posto: operate in maniera che tutti sappiano quello che volete, e lo vogliano insieme con voi.

Il *Progetto di revisione del codice civile albertino*, che il nostro governo presentò l'anno passato al parlamento, batte codesta via, andando più in là della combinazione legislativa di cui finiam di parlare. Esso, non solo stabilisce una legge sul matrimonio, ma prescrive che quest'atto sia celebrato davanti all'ufiziale civile. Si dovrebbe dire ch'esso compie l'opera, se non ci fosse una certa aggiunta, in grazia della quale, sotto l'apparenza d'andar un altro passo avanti, si rimane invece un passo indietro. Alludiamo all'articolo 163 del citato Progetto; il qual articolo è il seguente: « Se gli sposi volessero far precedere il rito religioso, dovranno presentare al ministro del culto un certificato dell'ufiziale dello stato civile, che faccia fede essersi eseguite le pubblicazioni, e nulla ostare alla celebrazione del matrimonio. »

Con questa disposizione, si dice, la legge accorda ai cittadini una libertà di più; quella cioè di compier l'atto religioso prima o dopo la celebrazione del matrimonio, secondo ch'essi vogliono. Il caso (ci si perdoni un paragone che stona colla dignità del soggetto) ci par somigliante a quello d'un capo d'ufizio che dicesse a un suo impiegato: — So ch'ella ha bisogno, per la sua salute, di far una passeggiata. Le concedo la libertà di farla prima o dopo le ore d'ufizio, come ella crede: solo che, se la fa prima, passerà per la tale e la tal altra via; se dopo, potrà girare invece da quelle altre parti. — Al che l'impiegato potrebbe, n'è vero?, rispondere: — Ella mi

comandi nelle cose d'ufizio, come ha tutto il diritto; ma fuori di quelle non mi prescriva nulla, se vuol concedermi libertà davvero. — La legge, disviluppando il matrimonio dal sacramento, ha spartito il fatto suo: regoli quello dunque, e non esca di lì. Essa medesima considera l'atto davanti al parroco niente di più che un puro *rito religioso;* e poi lo fa materia d'una sua prescrizione! Impone la condizione d'un certificato dell'ufiziale civile alla semplice amministrazione d'un sacramento! O bisogna convenire che la legge, a questo modo, si metterebbe in contradizione con sè stessa; oppur confessare che, stabilendo il principio della separazione e indipendenza reciproca dei due poteri, essa allora commetterebbe una finzione: perchè seguiterebbe ad attaccare un qualche valor civile all'atto davanti al parroco; servirebbe sempre un poco alla religione, comandandole addosso d'altrettanto per compenso; e col pretesto d'una libertà concessa, coprirebbe, insomma, una servitù mantenuta.

E gli effetti poi della disposizione suddetta? Due fidanzati cattolici compiono, a norma di essa, il rito religioso prima di celebrare il lor matrimonio. Compiuto quel rito, o perchè essi mutano di volontà, o perchè si manifesta qualche impedimento di sola legge civile che era ignoto quando l'ufiziale dello Stato rilasciò ad essi il certificato del nulla ostare, avviene che la celebrazione del matrimonio non segue; e che uno di loro si marita legalmente con altra persona. Ma esso cerca invano, per codesto suo matrimonio, la santificazione posteriore della

chiesa cattolica. Eppure esso ha operato, in tutto ciò, conforme alle prescrizioni della legge. Questa gli concede la facoltà di far precedere o seguire il rito religioso al matrimonio; e lui in questo caso ha scelto il seguire, e domanda giustamente di poter esercitare la facoltà concessa. Come, o legislatori? Voi date al cittadino un diritto; glielo regolate quindi con delle condizioni; e poi, quando lui adempie a codeste condizioni, voi siete incapaci di garantirglielo? Voi direte che quest'inconveniente di non aggiungersi il rito religioso a matrimoni compiuti davanti alla legge, potrebbe succedere ugualmente anche quando non ci fosse la disposizione dell'articolo 163. Verissimo: ma esso allora succederebbe senza contradizione e discredito della legge civile. Questa non è responsabile davanti al cittadino se il rito religioso possa o non possa aver luogo, quando essa non s'immischia punto di codesto rito, quando se ne lava le mani completamente, non parlandone, come se nemmeno esso ci fosse.

Ma a ciò non sanno risolversi i nostri legislatori. Essi, nel mentre separano il matrimonio dal sacramento, vogliono sempre tener conto di quest'ultimo in qualche modo.

Alcuni propongono che i cittadini cattolici abbiano a poter contrarre davanti alla legge il matrimonio colla condizione d'adempiere al rito religioso; e che, per una condizione simile, abbiano a valere gli stessi princípi delle condizioni sospensive e risolutive apposte nei contratti. Una tale proposta si trova nel progetto preparato dal ministro Deforesta allorchè,

undici anni fa, si discusse in Piemonte la legge sul matrimonio; ed è formolata come segue: « La celebrazione del matrimonio avanti l'ufiziale dello stato civile, dovrà sempre precedere il rito religioso. Potranno però le parti, nell'atto di quella celebrazione, obbligarsi vicendevolmente di addivenirvi dopo. In tal caso il matrimonio non è perfetto sino a tanto che siasi adempito a questa condizione (1). » Ma, e il principio generale per il quale la legge non ammette che si possa celebrar matrimonio sotto condizione? O che si dovrebbe far un'eccezione a questo principio, concedere insomma un privilegio, per la condizione dell'adempiere al rito cattolico? Inoltre, il giudizio sull'essersi o no effettivamente adempiuto ad una condizione simile, spetterebbe naturalmente alle autorità ecclesiastiche. Se dunque dovesse dipendere da quell'adempimento la validità civile del matrimonio, ecco questa validità rimessa in poter della Chiesa. Che se codesta condizione s'ha da intenderla ristrettamente al solo fatto materiale del dichiarare il consenso davanti al parroco, allora la proposta di cui parliamo si riduce all'altra che abbiam già esaminato, di lasciar cioè in facoltà dei contraenti la forma con cui celebrar il matrimonio; giacchè non può davvero considerarsi come celebrazione del matrimonio l'atto che si compie secondo la prescrizione della legge, quando l'esistenza civile del vincolo non deriva da esso, ma invece dall'altro atto che si pattuisce di compire. Ed è strano che siasi fatta sul

(1) *Processi verbali* ec., pag. 703.

serio una proposta, la quale si riduce alla seguente: — Il matrimonio *dovrà sempre* esser celebrato davanti all'ufiziale civile. Potranno però le parti convenire di celebrarlo davanti al parroco. —

Altri vorrebbero che gli sposi, celebrando il matrimonio davanti all'ufiziale civile, dovessero dichiarare all'ufiziale stesso la religione ch'essi professano; e la legge li obbligasse a compiere entro un dato tempo l'atto prescritto dalla lor religione, punendo col carcere quello di loro per colpa del quale ciò non avvenisse, oppure privandolo di qualche diritto o lucro matrimoniale, o dando all'altro coniuge la facoltà d'agire contro di lui per separazione. Si tratterebbe, insomma, di spingere i cittadini, con sanzioni civili, dirette o indirette, all'adempimento d'un dovere puramente religioso. E un provvedimento simile sarà proposto a nome della libertà di coscienza, e della separazione tra i due poteri? Quando si vuol punire, non già un fatto positivo che offenda o turbi la religione, ma la semplice omissione d'un dovere religioso, perchè allora non punire, per esempio, anche un padre cattolico, il quale non faccia battezzare il suo bambino; o un figlio, il quale trascuri di far amministrare i sacramenti al padre moribondo? Simili omissioni son forse meno gravi davanti al pubblico senso religioso, che non quella del coniuge il quale si rifiuti d'andar a ricevere il sacramento del matrimonio? — Inoltre, due sposi cattolici, deliberati di non adempiere al precetto religioso, forsechè non avrebbero il mezzo di schivar la pena, facendo all'ufiziale civile una dichiarazione falsa sulla

lor religione? E quando taluno avesse espiato codesta pena, nè fosse indotto per questo a compier l'atto religioso, allora, poichè non si ricorrerebbe ad altro mezzo per indurvelo, e il suo matrimonio rimarrebbe valido ciò non ostante, ne verrebbe che il carcere sarebbe per la legge come un sostituto del sacramento. E tutto ciò per far l'interesse della morale e della religione! — Quando poi l'atto religioso non si potesse compiere in grazia dell'esistenza d'un impedimento canonico, dovrebbe la legge, per esimere il cittadino dalla pena, contentarsi ch'esso chiedesse la dispensa di quell'impedimento? Ma se questa fosse rifiutata per giuste ragioni, l'ipocrisia del chiederla basterebbe allora ad assolver davanti alla legge il colpevole. D'altra parte, potendo quel rifiuto essere invece puramente arbitrario, dovrebbe la legge punir il cittadino anche in un caso in cui l'inadempimento del precetto religioso non sarebbe più imputabile a lui? Ecco quindi l'autorità civile messa nella necessità d'aver a giudicare sulla ragionevolezza dei motivi con cui si chiedono, e si concedono, le dispense ecclesiastiche. — Riguardo poi, in particolare, allo spediente di dar la facoltà della separazione, la legge non accorda questa facoltà se non per gravi motivi; esigendosi dall'ordine sociale che sia reso raro il più possibile uno stato, il quale porta tutti i danni del divorzio senza i vantaggi. Ora, può forse la legge considerare come uno di codesti motivi il rifiutarsi all'atto religioso, quasi che senza di questo fosse impossibile il buon andamento della società coniugale, mentre essa medesima

stabilisce questa società indipendentemente da quell'atto? mentre essa non è obbligata a supporre che i cittadini cattolici lo pattuiscano, quando si maritano davanti a lei? Se poi si intende che la legge abbia riguardo a un patto simile, solo nel caso ch'esso sia stato aggiunto in modo espresso; e, in questo caso, conceda l'azione di separazione contro chi non lo mantiene; allora il provvedimento si risolve nel dar ai cittadini la facoltà di contrar matrimonio in maniera da poter poi separarsi legalmente a loro arbitrio; nel fornir ad essi una ragione per coprirne qualch'altra che da sè non varrebbe ad ottener la separazione; nel volere, insomma, che la legge accordi ai soggetti il diritto di eluderla.

A tali e tante contradizioni la legge si riduce, quando s'arroga di garantir in qualche modo l'osservanza del precetto ecclesiastico riguardo al matrimonio. Senza dubbio importa allo Stato che i matrimoni dei cittadini siano santificati dalle religioni rispettive. Ma se ciò è per la stessa ragione per cui allo Stato importa che i cittadini siano religiosi, allora si faccia anche per il dovere di cui si tratta, quello che si fa per gli altri doveri imposti dalla religione; se ne abbandoni cioè l'adempimento alle coscienze, senza impacciarsi d'assicurarlo con disposizioni di legge civile. Se invece si giudica che, nel caso del matrimonio, l'atto religioso abbia per lo Stato un importanza speciale; ch'esso interessi l'ordine pubblico direttamente, e non già appena nel modo indiretto degli altri casi; allora si esiga addirittura quell'atto come condizione della validità civile

del matrimonio, e non si oltrepassi il liberalismo del codice napolitano.

Gli autori del *Progetto di revisione del codice civile albertino* saviamente scartarono i suddetti spedienti della condizione sospensiva o risolutiva, e della sanzione diretta o indiretta; e ci sostituiron quello della facoltà di far precedere il rito religioso, secondo l'articolo 163. — A questo modo, — pensarono essi, — la legge riesce ugualmente a soccorrer quel coniuge il quale, contraendo matrimonio nella fiducia di poter adempire il precetto religioso, è esposto ad esser tratto in inganno dalla mala fede dell'altro; perchè la donna, per esempio, la quale avrà motivo di temer dallo sposo il rifiuto in proposito, avrà il mezzo d'assicurarsi quell'adempimento, esigendolo prima del matrimonio. A questo modo quindi cadono anche le ragioni che altrimenti raccomanderebbero il dannoso spediente del conceder la separazione. —

Noi non vogliam negare l'importanza d'un simile soccorso prestato alla coscienza dei cittadini. Diciamo solamente che la legge non deve far di ciò un oggetto delle proprie disposizioni, quasi che fosse missione di lei il provvedere ai casi di coscienza. Il dovere della legge è invece quello di astenersi del tutto dal regolare ciò che non ispetta a lei. Ora, nel caso nostro, da una simile astensione deriva quel soccorso come effetto naturale; anzi deriva molto più perfetto di quando la legge vuol procurarlo espressamente. Libertà ai cittadini di far precedere o seguire l'atto religioso alla celebrazione del matrimonio; siamo d'accordo. Solo che, secondo noi, per

questo scopo non si ha da far delle disposizioni le quali stabiliscano che quell'atto possa compiersi prima; ma invece si ha semplicemente da non farne di quelle le quali prescrivano ch'esso deva venir dopo. Basta non imitar la legge francese in quanto essa punisce i ministri d'un culto, i quali procedano alle cerimonie religiose d'un matrimonio, senza che consti loro la legale celebrazione di quello (1); non punir nemmeno, in codesto caso, i contraenti invece del ministro ecclesiastico; basta, insomma, far che la legge taccia del tutto riguardo all'atto religioso; ed ecco bell'e concessa la libertà che si vuole, anche senza l'articolo 163 del Progetto; anzi concessa meglio che con quello, perchè svincolata perfino dalle condizioni ch'esso prescrive. Tant'è giusta la sentenza che le libertà si concedon davvero, non già col fare degli articoli di legge, ma col non farne.

Prendendo adunque un simile partito, la legge presterebbe ancor più largamente quel soccorso che si giudica necessario per le coscienze; risparmierebbe una disposizione penale contro coloro i quali, facendo precedere al matrimonio l'atto religioso, compisser questo senza il certificato prescritto (2); schiverebbe gli inconvenienti nei quali, come abbiam visto, la fa cadere la disposizione dell'articolo 163, tante volte citato; e tutto ciò col rispettar più esattamente i confini tra la propria cerchia d'azione e l'altrui, ossia coll'adempier meglio al proprio dovere.

(1) *Articoli* 199 *e* 200 *del codice penale.*
(2) *Art.* 201 *del* Progetto ec.

Si può opporre che, lasciando ai fedeli e ai sacerdoti cattolici codesta piena libertà di compier l'atto religioso del matrimonio indipendentemente da ogni prescrizione della legge civile, lo Stato si esporrebbe a gravi danni; darebbe luogo a molte unioni, che non sarebbero, e nemmeno forse potrebbero essere, matrimoni. Ebbene? O che, per esempio, non vengon dei danni allo Stato dall'esercizio della confessione auricolare? E per questo ha esso forse il diritto d'impor condizioni all'amministrazione del sacramento della penitenza? Il diritto di far una data cosa (come s'ebbe già occasione di rammentare, nel primo capitolo di questo scritto) deriva dalla natura di questa cosa, e da quella del soggetto operante; non già dall'utilità dell'operazione. Lo Stato può, se crede, non ammettere una determinata religione positiva; ma una volta che la ammette, non può immischiarsi in ciò che, di sua natura, spetta esclusivamente a lei. Ora la religione cattolica ha per il matrimonio un proprio rito. Ridotto questo a non esser nient'altro che un puro atto religioso, ossia una cosa di esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica, questa lo compia quando e come essa crede. Se essa farà la cosa a rovescio, e trarrà in inganno i suoi fedeli, lo Stato non è tenuto ad ovviar gli errori e gli inganni religiosi. Senza dubbio, atteso che il sacramento cattolico di cui si tratta, consiste (come abbiam mostrato) nella santificazione del matrimonio, questo sacramento non può amministrarsi prima che il matrimonio sia celebrato; non potendosi benedire e santificare quello che ancora non c'è. È un sa-

cramento il quale, per la propria validità, richiede necessariamente nel fedele la condizione dell'esser maritato; come il sacramento dell'estrema unzione, quella dell'esser malato. Il suo preceder quindi, anche d'un momento solo, la celebrazione del matrimonio, è un'impossibilità religiosa dello stesso genere come il dar l'estrema unzione al soldato che va alla battaglia, o al condannato che va al supplizio; sebbene, in questo secondo caso, la morte sia certa e imminente. Ora, se i sacerdoti cattolici volessero, per esempio, amministrare il sacramento dell'estrema unzione nei due casi suddetti, potrebbe forse lo Stato opporvisi? Che si amministri un sacramento nullo; che a questo modo s'inganni il fedele, il quale crede di riceverne uno valido, e si commetta una profanazione religiosa; son disordini, il provveder ai quali spetta all'autorità ecclesiastica, non già alla civile. La fidanzata che si presenta al parroco prima che all'ufiziale civile, affine d'assicurarsi il sacramento, è una cattolica un po' strana. Con tanto fervor religioso, come mai essa può, nello stesso tempo, indursi a sposar un uomo, non solo così poco cattolico, ma così avverso al cattolicismo, d'aver a credere che quest'avversione vincerà nel di lui animo perfin la voglia di non negare a lei, nel giorno della prima tenerezza, il conforto d'una prestazione promessa, e così poco gravosa? Non considera essa i molti ostacoli, i gravi pericoli, ch'essa medesima procura alla religiosità propria, e a quella dei figli, da parte d'un simile marito e padre? Non sa essa che per queste ragioni la Chiesa proibisce di mari-

tarsi cogli infedeli; e che un così falso cattolico è peggio d'un infedele? Che se gli è perchè essa confida d'esser la santa Monica di codesto nuovo Patrizio, come mai allora, appena con davanti agli occhi l'esempio di quella santa, può essa credere che, senza il sacramento, non sarebbe maritata davvero, anche davanti alla Chiesa; e che commetterebbe peccato convivendo col marito? Come mai può ignorare che non si ha nemmeno la colpa di trascurar un sacramento, quando non si può riceverlo per un ostacolo indipendente da sè; e che, in questo caso, ci può supplire il desiderio? Ecco, ci pare, una coscienza assai confusa e buia; ma, ripetiamo, non tocca alla legge a portarvi l'ordine e la luce. La legge, ridotta e trincerata nel suo diritto, vede quella persona, sua soggetta, soccorrere ai propri scrupoli irragionevoli con un sacramento nullo; rimediare all'ignoranza coll'errore; e le dice: Manipola pure la tua coscienza come t'aggrada; ma se vuoi esser moglie, t'aspetto davanti a me.

— I sacerdoti cattolici — si replica, — seguiteranno a insegnare che l'atto religioso non si riduce all'amministrazione d'un sacramento, ma contiene anche insieme la celebrazione del matrimonio; ch'esso produce il legame civile, invece di supporlo: e quando i fedeli avran compiuto quell'atto prima della celebrazione civile, persuaderanno loro ch'essi son già maritati senza bisogno d'altro. — Rispondiamo che con ciò i sacerdoti ingannerebbero i privati, allo stesso modo como un mandatario, il quale seguitasse a concluder affari in forza della sua procura, quando

questa gli fosse stata formalmente rivocata. Tale infatti, come abbiam mostrato, è la posizione dell'autorità ecclesiastica rispetto alla civile, in ciò che si riferisce alla validità del vincolo matrimoniale. Il potere civile adunque non ha altro a fare che render notoria, il più che può, codesta sua revoca. Perciò appunto si disse ch'esso deve escluder dalla legge le mezze misure, le quali possono dar luogo ad equivochi su questo punto; perciò s'aggiunge ch'esso dovrà diffonder questa notizia a tutte le classi della società, per la via del pubblico insegnamento. Dopo di ciò, se alcuni cittadini vorranno sempre esser ingannati, e, col non compier altro che l'atto religioso, concluder unioni che non son matrimoni, dovranno pensarci loro. Del resto, la privazione dei diritti di famiglia, e dei vantaggi che dipendon da quelli, sarà una sanzione bastevole per indurre all'osservanza della legge; e se si oppone che pei contadini non potrà valer il motivo dei lucri matrimoniali e dei diritti di successione, si risponde che anche per quelli varranno, per esempio, le esenzioni della legge di coscrizione, e certe disposizioni di beneficenza, le quali richiedono legittime relazioni di famiglia. Alla fine poi un uomo e una donna non son punibili dalla legge per questo solo che vogliano vivere insieme in un'unione illegittima. In quanto ai sacerdoti, se avvenisse per colpa loro che dei cittadini, deliberati di maritarsi, tralasciassero gli atti legali, non potrebbe forse l'autorità civile agire contro di loro come contro persone che usurpano una funzione pubblica, quale sarebbe quella dell'ufiziale

incaricato dei matrimoni? Senza bisogno quindi d'introdurre, apposta per questo caso, una disposizione penale di cui s'è mostrato la sconvenienza, i sacerdoti cadrebbero sotto l'azione della disposizione più generica sopraccennata; la quale occupa l'articolo 289, nell'ultimo codice penale pubblicato dal nostro governo: e la legge non avrebbe altro a fare che dichiarar espressamente l'applicabilità d'una disposizione simile al caso di cui si tratta; il quale, del resto, non potrebbe sottrarsi a quella se non per effetto d'un'ingiusta eccezione. Ma ancor più che il timore d'un simile processo, varrà, crediamo, sull'animo dei sacri ministri il riguardo di non procurar tanti danni a quelli che confidano in loro; quando, d'altra parte, si tratterebbe appena d'indur costoro a far qualcosa di più, malgrado la persuasione ch'essi abbiano già fatto abbastanza.

Il miglior rimedio poi sarà quello che muterà anche codesta persuasione; e un tale effetto noi lo aspettiamo dalla libertà della Chiesa. Le istituzioni liberali della Chiesa, che è quanto dire le sue istituzioni naturali e originarie, una volta richiamate in vigore, faranno trionfare, anche riguardo al matrimonio, le dottrine primitive di lei; le quali del resto, come s'è visto, furon sempre conservate nel di lei seno. Così l'autorità ecclesiastica, in una simile questione, si metterà spontaneamente al suo posto; e con ciò appunto riuscirà a trovarsi d'accordo coll'autorità civile. Un esempio notevole che conferma questa conclusione, ce lo porge la chiesa di Francia dal 1795 al 1801, cioè dalla cessazione del terrore al concor-

dato. Cadute le leggi della chiesa gallicana, quando l'assemblea nazionale stabilì tirannescamente la costituzione civile del clero; caduta anche questa costituzione, quando la Convenzione abolì del tutto il culto cattolico; allorchè la Convenzione stessa (febbraio 1795) ridonò al culto cattolico il libero esercizio, la chiesa di Francia non presentava che delle rovine. Dovendosi dunque riedificar di pianta, e lasciandosi alla Chiesa, finalmente libera, il fare questa riedificazione, l'opera fu intrapresa e proseguita secondo il modello della chiesa primitiva. Da qui, nello stesso anno 1795, le due encicliche dei vescovi riuniti a Parigi; da qui i due concili nazionali del 1797 e del 1801. Ora, quali disposizioni vediam fare da quella chiesa riguardo al nostro punto di questione? « La benedizione nuziale » è detto nella prima di quelle encicliche, « non sarà data se non ai fedeli che saranno maritati civilmente (1). » « La benedizione nuziale » è ripetuto nel primo di quei concili, « non sarà mai amministrata, se non dopo che gli sposi avranno adempiuto le formalità prescritte dalla legge civile (2). » Ecco ottenuto ciò che lo Stato desidera dalla chiesa cattolica; ed ottenuto in un modo ben più giusto e più sicuro di quello che sia l'articolo d'un concordato o d'un codice penale; vogliam dire, mediante la libertà.

Ma è triste il vedere come tanta parte dei cat-

(1) *Réglemens*, § III, art. 22.

(2) *Décret sur le sacrement de mariage*. Art. XIII. — Vedi la nota in fine di questo libro.

Digitized by Google

tolici frantenda ancora la vera libertà della Chiesa, riponendola unicamente nell'indipendenza dal potere civile. Si bada solo alla questione delle relazioni esteriori della Chiesa, e si dimentica quella delle sue relazioni interne. E diciamo che ciò è triste; perchè, senza codesta libertà interna, che è la libertà propriamente detta, e che non può esser data dal potere civile, l'indipendenza, data da lui, riesce inutile e fors'anche nociva. Se i diritti che lo Stato rimettesse in mano alla Chiesa, avessero a seguir la sorte degli altri diritti di lei, cioè ricader anch'essi in mano al papato, la fatta concessione che effetto produrrebbe allora? Invece di servire a ricostituir nella Chiesa la libertà, servirebbe, all'opposto, a rinforzare addosso a lei la signoria assoluta. Non vogliam dir con ciò che lo Stato abbia a rifiutar quella concessione, oppure condizionarla alla ricostituzione interna della Chiesa. Diciam solamente che, se lo Stato deve rimettere alla Chiesa i poteri ch'esso tiene su ciò che spetta a lei, la Chiesa deve nello stesso tempo far in modo che quei poteri rimangano nelle mani in cui vengon rimessi. Ma finchè essa non si cura di conoscere i suoi diritti inalienabili, e di chiederne conto alle autorità che la reggono, come mai potrà essa ottenere quella costituzione liberale, che per lei, meglio d'un acquisto, è una rivendicazione? Nella nostra questione, gli scrittori cattolici che abbiam citato, pensan forse appena a mover le domande, se bastino a decidere della credenza della Chiesa alcuni brevi pontifici, e le sentenze d'una congregazione di cardinali? se il consenso passivo dei vescovi dispersi possa equiva-

lere al voto che risulta dalla libera discussione d'un concilio? se i vescovi stessi, non più eletti dai fedeli, si possa dire che rappresentino legittimamente la Chiesa? Per quegli scrittori è cosa inutile il badare alla solidità dei fondamenti su cui essi s'appoggiano: quello che importa ad essi è di rivolger di là tutte le loro forze contro il potere civile. Qui sta per essi l'origine di tutti i guai; da qui s'ha da strappare la libertà della Chiesa. « Sii almeno coerente con te stesso; » ripeton essi a codesto potere. « Hai riguardo alla religione ammettendo l'impedimento della diversità di religion cristiana e non cristiana, e quello dell'ordine sacro, e poi non ne hai più quando si tratta di riconoscere la legge tridentina! » « Ebbene, » risponderà l'accusato; « sarò coerente, poichè lo volete; leverò via dalla mia legge entrambi quegli impedimenti. » « La religione cattolica è fatta così; » insistono quei difensori di lei. « O ammetterla come essa è, e quindi lasciare a lei il matrimonio; o non ammetterla nemmeno. » « Allora mi rincresce, » replicherà il potere civile, « ma sarò obbligato a non ammetterla; dovrò trattare il cattolicismo come tratto la religione dei Mormoni. » Ecco, nella questione del matrimonio, i tristi effetti del seguitar a cercare i diritti della Chiesa colà dove essi non si trovano, voltando le spalle al luogo dove essi stanno davvero; del seguitar a pretendere dalla podestà civile ciò ch'essa non può dare, invece di rivolgersi a quell'altra podestà che non solo potrebbe dare, ma sarebbe obbligata a restituire.

Prima di terminar questo scritto, ci sia permesso

d'indirizzare ancora una volta la parola ai nostri legislatori.

Ricuperare il matrimonio, come voi volete fare, è cosa giusta e opportuna. Ma non sarebb'egli del pari giusto e opportuno mostrare che, mentre riducete quell'atto sotto il dominio della legge civile, non lo considerate però come un semplice contratto; e riconoscere in qualche modo solenne il carattere speciale di esso? Sì; la forma di questa relazion di diritto deriva dalla legge; ma non già come la forma d'un contratto; bensì come quella dei diritti primitivi, e dei diritti politici. Non vi par dunque che la determinazione d'una forma simile, anzichè nel codice civile, sarebbe meglio al suo posto nello statuto fondamentale? In mezzo a quelle espressioni *« tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge, »* *« il domicilio, la proprietà, sono inviolabili, »* stonerebbe forse quest'altra *« il matrimonio è indissolubile? »* Senza dubbio è in vostro potere, o legislatori, cambiar questa forma, togliere l'indissolubilità. Ma a un simile mutamento s'attribuisca l'importanza ch'esso merita; equivalga esso al mutar un articolo dello statuto. — Inoltre, non è egli vero che l'ufiziale dello Stato, quando riceve la dichiarazione del consenso matrimoniale, è un testimonio solenne che rappresenta la società civile davanti a cui i cittadini si maritano; allo stesso modo come è il parroco per riguardo alla Chiesa, se in esso non s'aggiunge la funzione attiva dell'amministrar la benedizione? L'ufiziale civile adunque rappresenta, ugualmente come il sacerdote, un'autorità che deriva direttamente da

Dio, ossia un principio divino; e non si può negare, per esempio, che nel suo caso codesta rappresentazione apparisca ben più seria e più degna che non in quello del sacerdote sorpreso, il quale si schermisce e strepita per non sentir le parole del consenso; il che è pure un frutto della tanto lodata legge tridentina. Ora, perchè nella celebrazione del matrimonio non si dovrà nominar la divinità da colui che, appunto in quell'atto, la rappresenta? Perchè l'ufizial civile pronunzierà l'unione matrimoniale appena in nome della legge (1), e non invece *in nome di Dio e della legge?* Se vi pare inutile esprimer il nome di Dio, per la ragione ch'esso è già sottinteso in quello della legge, perchè allora l'avete espresso nel titolo che decretaste al re? La *grazia di Dio* non è forse già sottintesa nella *volontà nazionale*, che è appunto il mezzo con cui quella si manifesta? Che se giustamente voleste dichiarare il principio divino in quel potere che serve di fondamento a una società civile, dichiaratelo, per la stessa ragione, anche in quell'atto che fonda una società coniugale. Confessate l'elemento religioso che fa il matrimonio, mostrando insieme che di quell'elemento i ministri siete voi, e che quindi non vi bisogna riceverlo di là dove invece si santifica il matrimonio già fatto. Il cittadino che si marita davanti all'ufiziale dello Stato, vedrà ch'esso compie un atto, non solo civile, ma anche religioso, come quando presta un giuramento davanti al giudice: e chi vi

(1) *Progetto* cc, art. 166.

accusa di secolarizzare e di degradare il matrimonio, si rammenterà che tra un sacramento cattolico e un semplice contratto c'è un di mezzo, e che una cosa non la si avvilisce per questo che la si mette al suo posto.

FINE

Digitized by Google

NOTA

Crediamo opportuno di riportare interamente il citato *Decreto* del concilio nazionale francese del 1797, perchè esso è un riassunto preciso della dottrina cattolica sul matrimonio, che abbiamo esposto: dottrina la quale non manca d'emergere, appena che la Chiesa riprenda le sue libertà d'elezione, d'associazione, di discussione.

Décret sur le sacrement de mariage.

Le concile national, considérant que le mariage est l'union légitime de l'homme et de la femme;

Que cette union est essentiellement l'effet d'un contrat, ou du consentement mutuel des parties, reçu et donné suivant les lois;

Que c'est à la puissance publique qu'il appartient proprement de régler les conditions et les formes nécessaires pour la validité des contrats; et qu'ainsi la puissance civile exerçant en France toute son autorité sur le mariage, le concile doit manifester à cet égard sa soumission aux lois de la république;

Considérant qu'il est en même temps de son devoir de rappeler aux fidèles les conditions que l'Église, comme dépositaire de la foi et des règles des mœurs, prescrit à ses enfans, pour que leurs mariages soient saints et irrépréhensibles devant Dieu;

Considérant enfin que les circonstances ayant introduit différens abus sur ce point, il est instant d'y apporter un prompt remède, en retraçant aux pasteurs et aux fidèles les règles à suivre pour la réception et l'administration du sacrement que Jésus-Christ a institué pour sanctifier l'union conjugale;

Sans entrer dans la discussion des questions controversées entre les théologiens et entre les canonistes,

Déclare et décrète ce qui suit:

Art. I.er L'église gallicane ne reconnait pour mariages legitimes que ceux qui ont été contractés suivant les lois civiles.

II. Elle déclare que la validité du mariage est indépendante de la bénédiction nuptiale.

III. Elle demeure inviolablement attachée à la doctrine évangélique, et à l'enseignement de l'église universelle, sur l'unité, la perpétuité, et l'indissolubilité du mariage.

IV. Jésus-Christ ayant institué un sacrement pour sanctifier l'union conjugale, c'est un devoir pour les époux catholiques de le recevoir; et ceux qui ne l'ont pas encore reçu, doivent s'y préparer au plutôt.

V. Le sacrement de mariage ne peut être administré qu'à des époux, tous deux catholiques; et les pasteurs doivent s'assurer des dispositions chrétiennes de ceux qui se préparent à le recevoir.

VI. Les dispositions nécessaires pour recevoir ce sacrement sont: d'être suffisamment instruit des mystères et des devoirs de la religion; et d'être en état de grace.

VII. Il ne peut être conféré, ni aux personnes divorcées, ni aux écclesiastiques engagés dans les ordres sacrés, ni aux religieux et religieuses, ni aux pécheurs publics.

VIII. Les mariages contractés entre beau-frère et belle-sœur, oncle et nièce, tante et neveu, ne doivent être bénis qu'avec l'autorisation expresse de l'évêque, laquelle ne sera accordée que très-rarement, et pour des raisons très-graves.

La même autorisation sera demandée pour la bénédiction des mariages entre les cousins germains.

IX. Dans les cas qui pourraient offrir des difficultés particulières, les curés et confesseurs consulteront l'évêque.

X. Les mariages ne doivent pas être bénis dans les temps et aux heures prohibées par l'Église, sans une permission expresse de l'évêque.

XI. Le sacrement de mariage doit être conféré par le propre prêtre des époux, ou de l'un des époux, s'ils sont de paroisse différente.

XII. Deux dimanches consécutifs auparavant, les curés annonceront au prône les fideles de leur paroisse qui se disposent à recevoir la bénédiction nuptiale, sauf les cas d'exception dont l'évêque sera juge.

XIII. La bénédiction nuptiale ne sera jamais donnée qu'après que les époux auront rempli les formalités prescrites par la loi civile.

Gli atti del concilio, dei quali questo decreto fa parte, furono sottoscritti da

33 vescovi.

10 procuratori costituiti, di vescovi assenti.

5 preti deputati dei presbiteri di chiese vacanti.

50 preti deputati delle diocesi.

Si noti che i componenti questo concilio appartenevano al clero fin da prima della rivoluzione; che dai governi sorti da questa, essi non avevano avuto se non persecuzione o disprezzo; che, infine, codesto loro concilio non fu nè ordinato nè promosso dallo scetticismo del Direttorio; e si potrà da ciò argomentare se le lor decisioni fossero ispirate dal potere civile, o piuttosto dalla loro coscienza.

Digitized by Google

INDICE

CAP. I. La questione . . . . . pag. 1
» II. Il giudice competente . . . . . » 23
» III. La credenza della Chiesa . . . . . » 47
Art. I. *Se la Chiesa creda che il Cristo abbia cambiato la natura del matrimonio* . . » ivi
» II. *Se la Chiesa creda che non sia matrimonio valido pe' suoi fedeli se non quello che ha il sacramento istituito dal Cristo* . . . . . » 71
» III. *In che cosa consista, secondo la credenza della Chiesa, il sacramento del matrimonio, istituito dal Cristo* . . . » 107
» IV. L'autorità civile . . . . . » 128
» V. La libertà di coscienza . . . . . » 161
» VI. La legislazione . . . . . » 192

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ISTITUTO DI